This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

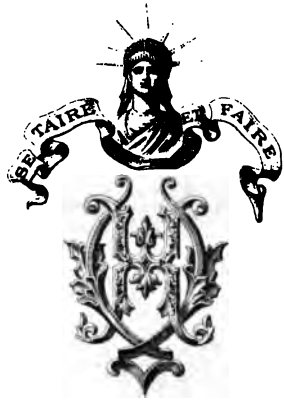
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

3 vol.



20.13
.T2

LE
TÉMOIGNAGE
DU SENS INTIME
ET
DE L'EXPÉRIENCE.

Joseph Adrien Lefarge de Lignac

LE TÉMOIGNAGE DU SENS INTIME ET DE L'EXPÉRIENCE,

Oppoſé à la Foi profane & ridicule des Fataliſtes Modernes.

Ignoto Deo..... in ipſo vivimus, movemur & ſumus.

Par Monſieur l'Abbé DE LIGNAC.

TOME I.

A AUXERRE,

Chez FRANÇOIS FOURNIER, Imprimeur-Libraire, proche l'Horloge.

M DCC LX.

Avec Approbation & Privilége du Roi.

On trouve chez le même Libraire à *Auxerre*, & à *Paris* chez VILLETTE, Libraire rue du Plâtre S. Jacques, l'*Examen ſérieux & comique du Livre de l'Eſprit, par le même Auteur*, 2 vol. in-8°. brochés, 4 liv.

A SON EMINENCE
MONSEIGNEUR LE CARDINAL
CORSINI,

MONSEIGNEUR,

Quoique je n'aye l'honneur d'être connu de VOTRE EMINENCE *que par les foibles productions que j'ai données au Public, j'avois les motifs les plus preſſans de réclamer votre protection, pour un Ouvrage que je deſtine à oppoſer aux progrès de l'Optimiſme en Italie, & à ceux d'une eſpèce de Spinoſiſme très-ſubtil & très-délicat dans notre France. Il y a la plus grande affinité entre ces deux ſyſtêmes. Le premier eſt plus dangereux, parce qu'il ſe préſente ſous des dehors qui*

429080

miéres & leurs maniéres nobles, de ſuppléer le Maître, d'indiquer les ſources, d'éviter ou d'abreger les recherches, & d'ouvrir les grandes vues aux Auteurs. C'eſt un lieu d'où les belles connoiſſances éclaireront l'Italie, & acheveront de renouveller le goût des bonnes études.

Votre bibliothèque eſt, MONSEIGNEUR, la richeſſe du Public; & vos biens immenſes ſemblent être celle de tous les miſérables. Vos aumônes exceſſives ſont prodiguées par une charité éclairée, & avec une nobleſſe qui n'humilie jamais l'indigent. C'eſt la vraie façon dont les Eccléſiaſtiques, qui ne ſont réellement que d'honnêtes œconomes des pauvres, doivent diſtribuer leurs aumônes. Il ne manque aux vôtres que le ſecret. Vos précautions, tout ingénieuſes qu'elles ſont pour dérober vos pieuſes profuſions à votre main gauche, ſont en pure perte; VOTRE EMINENCE ayant oublié la ſeule maniére d'obliger au ſecret.

ceux que vous ſoulagez, celle de mortifier & d'aigrir leur amour propre contre leurs bienfaiteurs, par des maniéres hautes & dédaigneuſes.

Je ſçai, MONSEIGNEUR, que je ne vous fais pas ma cour; mais j'aime mieux déplaire un moment à VOTRE EMINENCE, que de ſupprimer un exemple ſi propre à féconder la charité dans le cœur des Eccléſiaſtiques. Votre humilité ſaura bien rapporter mes louanges à celui qui donne de faire le bien, & de le bien faire, & qui ſeul en doit être le principe, le terme, le motif, & la récompenſe; mais je ne ſerai pas aſſez impoli, pour inſiſter plus longtems ſur des objets que vous n'aimez pas qu'on vous rappelle, & que vous ſçavez ſi adroitement vous diſſimuler.

Je pourrois néanmoins vous faire goûter un genre de louanges d'autant plus délicat, qu'il ſeroit plus indirect, en faiſant l'éloge de Madame la Ducheſſe Corſini, dont les

vertus & les connoiſſances ont pris de ſi prodigieux accroiſſemens, en entrant dans votre illuſtre Maiſon. Mais en vous faiſant ma cour, je déplairois infiniment à la nouvelle Paule; & la reconnoiſſance m'oblige d'éviter tout ce qui pourroit la contriſter. Car, vous l'ignorez peut-être, MONSEIGNEUR, votre illuſtre Niéce a ſollicité pour moi, & à mon inſçu, un Bénéfice auprès de Son Eminence le Cardinal d'Yorck. Elle n'eut pas de peine à l'obtenir d'un Prince ſi zélé pour la défenſe de la Religion. Le prix des dons eſt la maniére de les faire. Ma reconnoiſſance eſt un nouveau titre qui m'autoriſe à vous dédier cet Ouvrage. Votre approbation en fixera le ſuccès. J'ai l'honneur d'être avec un très-profond reſpect,

MONSEIGNEUR,

DE VOTRE EMINENCE,

Le très-humble & très-obéiſſant ſerviteur, l'Abbé DE LIGNAC.

PRÉFACE.

L'INTRODUCTION que j'ai miſe au commencement de cet Ouvrage, me diſpenſoit de faire une Préface, ſi de nouvelles conſidérations ne m'avoient obligé de faire des augmentations conſidérables ; & ſi le ſoin que j'ai eu de preſſentir des perſonnes intelligentes, ne m'avoit fait prévoir quelques traits de cenſure que je pourrois eſſuier, & ſur leſquels il étoit intéreſſant de prévenir le Lecteur.

Le premier point ſur lequel je dois m'excuſer d'avance, eſt l'énormité apparente de mon Ouvrage. Trois volumes ſur le ſens intime ! quelles maſſes, me dira-t-on, pour rendre l'énergie de deux mots ! A la vérité ceux qui ſentiront la fécondité de ce principe unique, me trouveront peut-être trop laconique. Mais pour raſſu-

rer ceux qui craignent de contracter des engagemens au-deſſus de leurs forces, en entreprenant la lecture de trois volumes, je dois leur repréſenter que je leur épargne preſqu'autant de volumes, que je réfute de différens Auteurs. La Lettre du faux Traſibule, la nouvelle Pſycologie, l'Accord de la foi & de la raiſon, les Paradoxes de Collins; chacun de ces ouvrages, dis-je, ne ſemble-t-il pas exiger un volume conſidérable pour le réfuter?

De plus la communication qu'on m'a faite du petit Traité de la Liberté de M. de F** le plus fort à mon avis, quoique le moins volumineux de tous ceux qu'on a mis au jour en cette matiére, m'a fourni de nouvelles idées. Enfin le Témoignage du Sens Intime étoit ſous la preſſe, lorſque le Traité de l'Ame & de l'Origine de ſes idées m'eſt parvenu. Il m'a paru que le pieux & ſçavant Auteur de ce Traité ne ménageoit pas plus ce qu'il appelloit mon ſyſtême, qu'il n'épargnoit M. Locke, auquel il en vouloit directement. Or, ſi le Traité du P. Roche (c'eſt le nom du reſpectable Auteur) étoit ſolide, la réfuta-

tion complette du Témoignage du Sens Intime en auroit prévenu la publication. Ainſi je me ſuis trouvé dans l'obligation d'effacer des impreſſions qui auroient prévenu le Lecteur contre la doctrine du Sens intime. Il n'y a certainement nulle partialité de ma part, vis à vis d'un Confrere, pour la piété duquel j'ai toujours eu une profonde vénération, & dont la modeſtie unie à un grand fond de connoiſſances, mettoit tous ſes ſuccès à couvert de la jalouſie. Mais l'intérêt de la vérité eſt, par la grace de Dieu, plus vif chez moi, que ne le ſont les liaiſons les plus intimes.

Voilà donc trois réfutations, dont chacune feroit un bon volume, pour peu qu'on voulût prendre l'eſſor, & qu'il a fallu incorporer dans un ouvrage auquel je croyois avoir donné toute la perfection que je ſois capable de donner ; & je les ai diſtribuées, moins peut-être dans le fil naturel des matiéres, que ſur des vues d'œconomie typographique. C'eſt le premier point ſur lequel je dois prévenir le Lecteur.

Le ſecond point qui mérite ſon at-

tention, eſt la fameuſe diſpute des Idées innées, & vues intuitivement en Dieu. Pluſieurs de nos Défenſeurs ſçavans & zèlés de la Religion, font tous leurs efforts pour lier cette diſpute avec les intérêts de la révélation; & font un crime aux diſciples de Locke, de rejetter l'opinion du P. Malebranche, qui gagna ſi peu de partiſans dans la Congrégation même de ce grand homme. En même-tems que je me ſuis engagé à attaquer la doctrine de Locke, je me ſuis cru obligé de le défendre contre toutes les fauſſes imputations qu'on lui feroit. Car il faut reſpecter & defendre la vérité même dans ſes ennemis. Le P. Roche ſemble n'avoir eu d'autre deſſein en traitant avec des Philoſophes, que de ſe ſervir contre eux des armes de la révélation. J'ai été plus embarraſſé de cette maniére de combattre, que des raiſonnemens par leſquels il compte m'accabler; & le principe de cette peine n'étoit pas la crainte d'être ſurpris en contradiction avec les Peres de l'Egliſe. Mais comment prouver que la doctrine du Sens intime eſt exactement conforme à celle des Saints Docteurs dans

un ouvrage, où je me ſuis fait une loi de me renfermer dans l'horiſon des connoiſſances naturelles? N'eſt il pas indécent de produire des témoignages ſi reſpectables devant un ordre de Lecteurs qui ſe font un point d'honneur de les mépriſer, & qui refuſent conſtament de lire tout ce qui porte l'empreinte d'une autorité révérée par les Payens mêmes. Heureuſement il m'eſt venu dans l'eſprit que je pouvois citer les Peres comme Philoſophes, lorſqu'ils n'employent que le raiſonnement dans des matiéres du reſſort de la ſimple raiſon. Dans cet uſage que je me permets de faire de leurs diſcours, ce n'eſt plus leur autorité que je préſente au mécréant, c'eſt une doctrine que je ſoumets ſans crainte à l'examen & à la cenſure. Il eſt même intéreſſant de prouver que les Docteurs de l'Egliſe réuniſſoient au fond ſacré de la Théologie, les connoiſſances les plus ſublimes de la Philoſophie. Car nos nouveaux Philoſophes ſuppoſent toujours, & le diſent expreſſément, que le Chriſtianiſme a été établi à la faveur de l'ignorance. Mais c'eſt contre toute vérité; les Apologiſtes de

la conviction pleine où je ſuis, que je ne dis rien, que je ne trouve en moi, & qui ne me ſoit commun avec les autres hommes. Ce n'eſt pas un ſyſtême de ma façon que j'établis, c'eſt le Témoignage du Sens intime & de l'Expérinnce que je produits. Or, comme un témoin doit être ferme, quand il dépoſe de ce qu'il a vu, comme il doit prendre le ton affirmatif (car s'il diſoit, j'ai cru voir ceci & cela, il affoibliroit la confiance des Juges à laquelle il a droit de prétendre) de même en rendant public le témoignage de mon ſens intime, & des expériences que je fais ſur moi-même, je ne dois pas balancer, ni paroître douter le moins du monde des vérités que je découvre, & que je ne fais pas. La défiance que je marquerois en cette occaſion, rouleroit moins ſur la foibleſſe de ma vue, que ſur la clarté & la réalité des objets que je vois. Mais quelque ton de confiance que je prenne, il s'en faut bien qu'il égale l'air dédaigneux & faſtueux des incrédules mes adverſaires, lorſqu'ils déraiſonnent manifeſtement. Quand on ſoutient la vérité, il eſt excuſable,

& peut-êrre décent de montrer quelque fierté devant des hommes vains & ſuperbes, qui veulent faire adorer l'erreur & le menſonge.

Le cinquième point eſt un éclairciſſement qu'on m'a demandé. On eſt étonné de la différence que je mets entre le Déïſte & le Théïſte, & on déſireroit que je la fixaſſe. Il me ſemble qu'elle eſt aſſez connue. Le Déïſta reconnoît un Dieu oiſif qui ne ſe mêle de rien de ce qui ſe paſſe dans le monde. Il nie l'immortalité de l'ame, & toute attente de récompenſes ou de peines après la mort. Les Théïſtes croient la Providence; ils penſent que Dieu eſt attentif ſur les actions des hommes, qu'il doit les récompenſer éternellement dans l'autre vie, lorſqu'elles ſont conformes à l'ordre de la Société; & éprouver de nouveau, par des châtimens, les méchans, pour les remettre dans l'ordre après la mort. Ils prétendent que cette vie eſt un tems d'épreuve deſtiné à mériter un bonheur inaltérable dans l'éternité; & que ceux qui mépriſent cette deſtination de l'homme à un bonheur infini, ne méritent qu'un châtiment paſſager de quelques

milliers d'années. Ceux-ci ſe diſent amis des Chrétiens ; & cependant leurs liaiſons intimes & ſpéciales ſont aſſez publiquement avec les Déïſtes. Par rapport à la Religion Chrétienne, ils ſont bleſſés, lorſqu'on les appelle incrédules ; ils ont fait, pour déſigner leurs diſpoſitions à cet égard, le mot d'*inconvaincus*. La Morale Chrétienne leur paroît ſublime, digne de Dieu & de l'homme. En confondant la loi naturelle avec la religion primitive de l'innocence, ils croient profeſſer la vraie Religion, ſans admettre aucun culte. Plût-à-Dieu que je puiſſe faire paſſer tous nos incrédules dans ce parti très-foible, très-épars, très-peu nombreux. De tous les incrédules ce ſont les plus raiſonnables ; & dès-lors ils ſont plus diſpoſés que les Déïſtes, à ſentir la néceſſité de la révélation, & de plus, leur poſte eſt le plus facile à forcer. On le verra, je l'eſpére, dans mon Traité de la néceſſité & de l'exiſtence de la révélation dans la Communion Catholique, auquel je mettrai la derniére main après avoir donné l'Analyſe des ſenſations, laquelle doit précéder, pour ſuivre fidèlement la marche que M. Paſchal m'a indiquée.

Le ſixième point ſur lequel j'edois des éclairciſſemens au Public, concerne moins mon ouvrage actuel, qu'un reproche qu'on peut me faire d'avoir compromis l'honneur de l'Egliſe, & d'avoir négligé de le défendre. Dans le cinquième des volumes de mes Lettres à un Américain, j'avois obſervé que M. Néédham, après avoir détaché l'étendue de la matiére, la trouvoit très-propre à expliquer le myſtère de la Tranſubſtantion. J'avois badiné ſur cette découverte ſinguliére, & relevé la bonne foi de l'Egliſe Catholique, où, quelque difficulté qu'il y ait à concilier l'idée ſurnaturelle de l'Euchariſtie, on retenoit également & la foi du myſtère, & la notion naturelle de la matiére. Je remarquois de plus que les Proteſtans renverſant dans leur Philoſophie toutes les idées que nous avons des corps, n'ont plus droit d'appeller la tranſubſtantiation un dogme ſtupide, comme l'appelle le P. Courayer; ou abſurde, comme le déſignent les Proteſtans, & devroient au contraire ſe rapprocher d'un point de foi ſi clairement énoncé dans l'Ecriture, & dans la créance formelle

des fidèles de tous les siècles de l'Eglise. Car il seroit très-facile d'allier ce mystère avec leur doctrine philosophique. Mais la Religion Catholique ne touche point à la raison pour sauver les mystères. Ensuite je parlois ainsi à M. Dubuc l'aîné, Gentilhomme de la Martinique, mon Américain ; & qui, après avoir fait l'agrément de la meilleure Compagnie à Paris, fait honneur à la Réligion dans son pays, & par l'intégrité de ses mœurs, & par l'étendue variée de ses connoissances. Je lui disois : « Une » hypothèse qui expliqueroit physi» quement tout ce qui paroît dans » la transubstantion de plus incompa» tible avec la notion des corps, pour» roit bien ne pas rendre le plan sur » lequel le Tout-Puissant a formé l'Eu» charistie ; mais elle ne démontre» roit pas moins l'inconséquence des » raisons dont s'est appuyé ce ça» vant infortuné (le P. Courayer)... » Je pourrai dans la suite, si l'occasion » s'en présente, vous développer » l'hypothèse dont je viens de vous » parler. »

Cet engagement n'étoit pas formel ; il dépendoit de circonstances qui ne

ſe ſont pas préſentées. D'ailleurs le peu de ſenſation qu'avoit fait cette promeſſe conditionnelle parmi les Catholiques, & ſurtout parmi les perſonnes qui avoient droit de me donner des ordres, ne me faiſoit pas préſumer que les Proteſtans y fiſſent grande attention. Cependant cela eſt arrivé ; & je ne le ſçai que d'hier (13 Février 1760) qu'un de mes amis me prêta un Journal Hollandois publié en 1754, & où l'Auteur judicieux & ſçavant a fait trois Extraits de mes Lettres à un Américain, avec beaucoup de droiture & de ſageſſe. Livres de Littérature des années 1751, 1752, & 1753.

Il releve la promeſſe dont je viens de parler, avec une chaleur dont je voudrois tirer un bon augure pour ſon ſalut, & me préſente le défi. « Nous » ne pouvons, dit-il, mieux conclu» re cet Extrait, qu'en ſommant l'in» génieux & ſçavant Auteur de tenir » parole. Ce n'eſt plus ſimplement » avec ſon correſpondant d'Amé» rique, c'eſt avec le Public qu'il a pris » des engagemens, en le mettant en » poſſeſſion de ſes Lettres. On ne le » quittera pas aiſément des magnifi» ques eſpérances qu'il nous donne ; » eſpérances d'autant plus flateuſes,

» qu'on ne les auroit jamais attendues
» d'un homme auſſi verſé que lui dans
» la bonne maniére de philoſopher.
» En effet une hypothèſe qui expli-
» quera phyſiquement tout ce qui pa-
» roît dans la tranſubſtantiation d'in-
» compatible avec la notion des
» corps ſera le plus curieux des phé-
» nomenes. C'eſt un préſent digne de
» la plus vive impatience du Public.
« Que l'anonyme ne la laiſſe donc
» pas languir. Plus l'entrepriſe eſt dif-
» ficile, plus tous ceux qui s'y ſont
» engagés juſqu'ici, y ont miſéra-
» blement échoué, & plus il y aura
» pour lui de gloire de la metre à fin.»

A la vérité, je prens tout ce diſcours pour une ironie de la part d'un Sçavant, perſuadé que j'ai avanturé ma parole. Mais j'oſe dire que j'avois de très bonnes raiſons pour propoſer ce ſyſtême avec quelque confiance. Car je l'avois mis à bien des épreuves. J'en fis l'exquiſſe en 1734 ſur la lecture de la traduction que le P. Courayer a donné de l'Hiſtoire du Concile de Trente par Fra Paolo. Je donnai d'abord cet eſſai à examiner à de ſçavans Bénédictins, qui vouloient abſolument que je le travaillaſſe pour le donner au Public.

Tout informe qu'il étoit, je l'ai communiqué à pluſieurs Proteſtans. Tous ont avoué qu'ils ne pouvoient nier la vérité de l'hypothèſe; mais ils ſe défendoient ſur ce que ce n'étoit qu'une hypothèſe, & n'ont jamais voulu comprendre que ne refuſant de prendre à la lettre les paroles de l'inſtitution de l'Euchariſtie, que parce que le ſens qu'elles préſentent leur paroit incompatible avec la bonne phyſique, une hypothèſe qui leve cette incompatibilité, ne permet plus de prendre ces paroles autrement qu'elles ont toujours été entendues dans toute l'ancienne Egliſe. Si le ſçavant Journaliſte ne demande avec tant d'empreſſement que je publie mon ſyſtême, que pour me faire les mêmes réponſes auxquelles les Proteſtans dont je parle ſe ſont attachés opiniâtrement, ce n'eſt pas la peine de me mettre en frais pour ſatisfaire ſa curioſité.

Une avanture ſinguliére me confirma dans la confiance que j'avois en mon ſyſtême. Un François qui avoit renoncé à la Religion Catholique, étoit revenu d'Angleterre, où il avoit fait un ſéjour de dix ans, pour revoir ſa femme & ſes enfans qu'il avoit

dont ceux de leur communion auxquels je l'avois communiqué, s'étoient prévalus pour l'éluder. Si le ſçavant Hollandois eût promis de rentrer dans l'ancienne Egliſe, ſuppoſé que mon hypothèſe ne pût être rejettée, & qu'elle conciliât le myſtère avec les idées que nous avons des corps, je ne balancerois pas à le donner dans l'inſtant; & c'étoit ſous cette condition, qu'en galant homme il devoit me propoſer le défi. Au reſte j'ai occaſion de placer convenablement ce petit ouvrage dans l'Analyſe des ſenſations, de laquelle il faudroit même emprunter quelques principes, & je le ferai avec grand plaiſir, pour répondre au défi d'un Sçavant dont j'eſtime le génie & les divers talens; & qui le ſeul de tous les Journaliſtes a fait quelqu'attention à mes Lettres à un Américain.

Quoique l'objet ſur lequel je viens de me juſtifier ſoit étranger au Livre que je donne, j'eſpére que le Lecteur le jugera eſſenciel à ma réputation, & à l'honneur du nom Catholique. Ainſi je me flate qu'il ne deſapprouvera pas cette eſpèce de digreſſion. Je termine ici les avis que je me croyois indiſpenſablement obligé de lui donner. LE TEMOI-

LE TÉMOIGNAGE
DU SENS INTIME
ET
DE L'EXPÉRIENCE,
Oppoſé à la Foi profane & ridicule des Fataliſtes Modernes.

Ignoto Deo.... in ipſo vivimus, movemur & ſumus.

INTRODUCTION.

DANS mes Elémens de Métaphyſique, tirés de l'expérience, ou Lettres à un Matérialiſte, j'ai voulu ſonder le goût du Public, ſur la méthode de réduire la recherche de la vérité à l'expérience & à ſes réſultats; le ſuccès n'a pas répondu à mon attente. Eſt-ce ma faute? Eſt-ce que le nombre de ceux qui ne liſent que pour

D'où vient le peu de ſuccès des Lettres à un Matérialiſte.

s'inſtruire eſt prodigieuſement petit ? N'eſt-ce point que l'entêtement pour les idées innées d'une part, de l'autre, la paſſion pour la Philoſophie de Locke, partageant tous ceux qui ſe ſont appliqués à l'étude de la philoſophie, les ont tous également indiſpoſés contre une méthode qui les engageoit dans de nouvelles études. J'oſerois bien aſſurer que toutes ces cauſes ont concouru au médiocre ſuccès de mon ouvrage.

On fait deux reproches à ces Lettres.

Je dois m'occuper de mes fautes, parce que je puis m'en corriger ; mais quant à la façon de penſer de notre ſiécle, entreprendrois-je de la réformer ? On m'a reproché que ces Lettres à un Matérialiſte exigeoient trop d'étude & trop d'application ; j'avoue que je crois ce reproche fondé, & j'en donnerai bientôt la raiſon ; on a ajoûté que je manquois d'agrément pour un certain ordre de Lecteurs qu'il faut intéreſſer, comme on attire les enfans par les douceurs.

Examen du premier reproche.

Sur le premier reproche, j'avouerai ingénûment [& cet aveu ne m'excuſe pas tout à fait] que je n'ai compoſé mes Lettres à un Matérialiſte que pour ceux qui entendent à demi-mot, c'eſt-à-dire, qui ſçavent ſuppléer entre deux

propoſitions, les vérités intermédiaires qui ſe préſentent naturellement à ceux qui ont quelque habitude de philoſopher. Je n'ai pas travaillé pour le commun des Matérialiſtes, qui ignorent abſolument les principes de Méchanique, de Phyſique, d'Anatomie, ceux d'expérience ſur les organes de nos ſens & ſur les ſenſations; principes qu'il faut néceſſairement rapprocher pour apprendre à bien diſtinguer en ſoi-même les deux ſubſtances dont l'union fait l'homme. Si j'avois eu de pareils lecteurs en vue, il eût fallu remonter aux élémens de toutes les ſciences, Mathématiques & autres; les ſçavans & le vulgaire des Matérialiſtes ne les auroient point lues, les premiers par le dégoût de revenir ſur des choſes avec leſquelles on eſt familiariſé, & les ſeconds par la répugnance à commencer une telle carrière.

Premier objet qu'on s'étoit propoſé.

J'ai eu deux objets en écrivant pour les perſonnes inſtruites, le premier de décréditer tant de Dogmatiſtes, ſur la doctrine deſquels les Matérialiſtes s'autoriſent à juger que leur ignorance eſt le réſultat des connoiſſances phyſiques les plus profondes; car on crie contre l'autorité, & je vois peu de Phi-

loſophes qui ne réglent leurs opinions ſur elle ; je me flattois de parvenir à inſpirer à cèux qui méritent ce nom, le goût de la méthode qu'il faut ſuivre, pour répandre ſur la doctrine de ceux qui ſe diſent nos maîtres, tout le ridicule qu'elle mérite : cette méthode eſt l'expérience, & je croyois devoir ménager à ces vrais Philoſophes le plaiſir flatteur de méditer, & de ſe regarder comme les inventeurs des vérités d'expérience que je trouvois en moi.

Second objet. J'avois pour ſecond objet, de pouſſer à bout les diſciples de Locke, dont les principes les plus profonds conduiſent au Matérialiſme tous ceux qui, par un intérêt perſonnel, ſouhaiteroient n'être point diſtingués des bêtes, & qui n'ont beſoin pour ſe le perſuader, que d'être bien convaincus, qu'on peut donner à un amas de parties matérielles une combinaiſon, d'où réſulteroit l'intelligence & la ſenſibilité. Que le nombre de ceux qui aſpirent à ce genre de ſéduction eſt prodigieux ! Parmi les diſciples du Logicien Anglois, pluſieurs regardent comme un abus de la doctrine de leur maître, les conſéquences que les Matérialiſtes tirent de

la poſſibilité de la penſée dans la matiére ; quelques uns même ont démontré que la choſe eſt impoſſible ; mais comme les Matérialiſtes détruiſent toute ſubſtance intelligente, en établiſſant que la ſenſibilité & l'intelligence peuvent réſulter de la façon dont les parties de la matiére ſont combinées, nos Philoſophes Chrétiens bien intentionnés, me paroiſſent donner dans l'extrémité oppoſée, & détruire tous les corps, pour ne reconnoître que des intelligences : ainſi la doctrine de Locke, que l'on trouve ſi lumineuſe, eſt tellement équivoque, qu'elle conduit également à ces deux extrémités incompatibles, qu'il n'eſt pas certain qu'il y ait autre choſe que des corps, ou autre choſe que des eſprits : c'eſt la quinteſſence du gros volume qu'on nous donne pour le Code de la raiſon. J'ai donc tenté d'engager le combat entre les diſciples de ce fameux Anglois, & j'ai eſpéré de leur faire dire tant de ſublimes inepties qu'ils s'expoſeroient enfin à devenir la riſée publique.

Equivoque monſtrueuſe de la doctrine de Locke.

Par rapport à mon premier objet, ſi je m'arrête aux témoignages de pluſieurs ſçavans de notre Nation & des Pays étrangers, témoignages que je

nité à mes méditations, que je les orne de figures hardies & éblouiſſantes, que je leur donne, en un mot, une forme propre à les faire rechercher, comme on court après un Roman, une Tragédie, ou un Conte; j'avoue que quand même j'aurois acquis l'habitude de cette eſpèce d'éloquence, ce ſeroit très-inutilement qu'on l'exigeroit de moi, puiſque je ſuis très-perſuadé qu'une parure ſi recherchée ſeroit abſolument déplacée dans un Ouvrage tel que le mien. Je proteſte de plus que je ſerois très-fâché d'écrire auſſi bien, comme on l'entend, que certains de nos Philoſophes modernes; les matiéres philoſophiques doivent être traitées avec ſimplicité, avec clarté, avec gravité, la peſanteur & ce qu'on appelle l'eſprit en doivent être également bannis; le ſublime doit s'y trouver dans les choſes & non dans la meſure harmonieuſe des phraſes. La vérité doit être décemment nue, l'orner c'eſt la maſquer, c'eſt lui donner l'air du menſonge. Ainſi celui qui ſe détermine dans le choix d'un Médecin ou d'un Philoſophe par les attraits du langage, reſſemble au peuple groſſier, qui juge des effets d'un antidote ſur l'éloquence ridiculement

Quel ſtyle eſt propre aux matiéres philoſophiques.

pompeuſe d'un Charlatan. Soyez éloquent lorſqu'il s'agit de perſuader, diſert quand vous avez à faire une narration, ou à remplir les fonctions d'Hiſtorien, naïf, ſi vous entreprenez un conte; mais s'il faut convaincre, que votre ſtyle ſoit ſimple, clair, nerveux, méthodique; ne forcez point le lecteur de s'occuper de vous, d'admirer votre art, de cenſurer votre négligence ou votre groſſiéreté; écartez tout ce qui peut le diſtraire de la vérité, enfin, qu'il n'ait pas le tems de penſer ſi vous écrivez bien ou mal.

Que n'imitez-vous, m'a-t'on dit, le ſtyle du P. Malebranche; cela coûte peu à dire; mais quand j'aurois une façon de m'exprimer auſſi heureuſe que la ſienne, je doute ſi j'aurois plus de lecteurs. Qui lit à préſent la Recherche de la vérité, & qui n'oſe pas la décrier ſans avoir lu cet excellent ouvrage, où tout eſt noble & ſimple dans ce qui appartient à la vérité, où tout eſt brillant & ſonore dans ce qui n'eſt que du reſſort de la belle imagination; où l'Auteur diſparoît quand la vérité parle, où l'Auteur enfin ſe montre ſeul, quand le ſiſtéme eſt ſubſtitué à la vérité.

Je me borne au ſtyle didactique.

Déſormais donc, quoiqu'il n'y ait aucun ſujet qu'on ne puiſſe traiter en forme de lettres, ce que l'on pourroit aiſément prouver par l'exemple de beaucoup d'Auteurs célèbres, déſormais, dis-je, je me fixe au ſtyle didactique, puiſqu'on le juge plus convenable aux matiéres que je traite. Je ne promets pas des fleurs, mais des choſes que je tâcherai de rendre dans l'ordre le plus naturel & avec le plus de netteté & de préciſion qu'il me ſera poſſible. Et malgré toute ma bonne volonté, je réclame encore l'indulgence & quelquefois la patience de mes lecteurs, ſurtout dans les occaſions où je me trouverai obligé de diſcuter des abſtractions très-déliées de pluſieurs Auteurs modernes. Au reſte on pourra très-bien paſſer ces morceaux de diſcuſſion lorſqu'on en ſera ou fatigué ou ennuyé, ce ſont des hors-d'œuvre dans un ouvrage principalement conſacré à la méthode de l'expérience ; les abſtractions les plus quinteſſenciées & en même-tems les plus impoſantes ne peuvent empêcher que ce qui eſt ne ſoit. On ne va pas examiner ſi une choſe eſt poſſible, lorſqu'on eſt certain qu'elle exiſte, & toutes les abſtractions ne roulent que ſur la poſſibilité & non ſur le fait.

On ne croiroit pas que les hommes aiment naturellement les abſtractions, & que leur application à ces objets qui n'ont preſque pas de priſe leur coûte moins, que lorſqu'ils rentrent en eux-mêmes pour y conſidérer ce qui s'y paſſe. Dans les cours de Philoſophie, tel éleve paroiſſoit vif, pénétrant, ſubtil, tant qu'il étoit exercé dans les vaines queſtions de Morale & de Métaphyſique qu'on traite fort gravement dans les Ecoles; eſt-il parvenu à la Phyſique, il n'y conçoit rien, il s'y perd, ſon eſprit s'y refuſe. La vraie raiſon d'un ſi grand changement, c'eſt que les abſtractions ſont une production de l'eſprit, & que l'eſprit ſe plaît dans tout ce dont il eſt en quelque ſorte l'inventeur & le créateur: mais s'agit-il d'étudier la nature & de la ſuivre ſoit dans le phyſic des corps, ſoit dans le phyſic de l'ame, on n'eſt que diſciple, on voit & l'on n'invente point; poſition humiliante, pour laquelle on eſt bien éloigné d'avoir du goût, & tout ce qu'on étudie ſans goût, quelque ſimple, quelque facile qu'il ſoit, fatigue, parce qu'il exige de l'application.

Nous aimons naturellement les abſtractions.

Après m'être expliqué ſur les reproches qu'on fait à mes Elémens de Mé-

Cet Ouvrage & celui de l'Ac

Analyſe des ſenſations, ſont les ſupplemens néceſſaires de mes Lettres à un Matérialiſte.

taphyſique tirés de l'expérience, de la part de ceux qui les ont trouvé obſcurs ou peu ſatisfaiſans, faute de les avoir médités autant que la matiére le demandoit, ou par le dépit de n'y trouver aucun des principes qu'on avoit pris, & d'après leſquels on s'étoit accoutumé de raiſonner ; je dois les éclairciſſemens que me demandent ceux qui ont pris la peine de comparer mes expériences aux leurs, leurs plaintes ſont graves, & très-bien fondées en partie ; c'eſt en leur faveur que j'ai compoſé ce Traité & celui de l'Analyſe des ſenſations, l'un & l'autre ſeront le ſupplément néceſſaire de mes Elémens de Métaphyſique, parce qu'ils y ſont intimement liés.

Deux reproches ſenſés qu'on fait à mes Lettres à un Matérialiſte.

Premier reproche.

Ces derniers m'objectent que mes Elémens roulent ſur deux principes dont l'un eſt conteſté, & dont l'autre n'eſt pas ſuffiſamment développé. Le premier de ces principes, eſt le ſens intime de la liberté humaine ; vous l'oppoſez aux Matérialiſtes, me diſent-ils, & ceux-ci ſoutiennent que ce ſens intime eſt auſſi faux que le témoignage de nos yeux, qui revêt le corps de couleurs. Tous les Matérialiſtes ſont Fataliſtes, ajoûtent-ils, leurs Dogmatiſtes mettent le ſentiment, la penſée & la volonté dans

des jeux organiques, & ils ſçavent qu'après un choc quelconque, une molecule de matiére ne peut être indifférente au mouvement, à tel mouvement, à telle viteſſe, à telle direction, puiſque le choc détermine néceſſairement ces circonſtances; il falloit donc travailler à les tirer de cette erreur.

Je pourrois leur répondre en un mot, que je regarde comme des fols, avec leſquels il n'eſt pas poſſible de raiſonner, des hommes, qui, jaloux juſqu'à la fureur de ce qu'ils appellent la liberté de penſer, prétendent cependant être déterminés en tout par une néceſſité fatale; j'ajoûterois que j'étois perſuadé que ces Meſſieurs niant de bouche leur liberté, la croyoient dans le fait & s'en ſervoient en mille occaſions, & que j'eſpérois les engager à écrire contre la liberté, & contre le ſens intime que j'avois ſuppoſé que tous les hommes en avoient, & mes réponſes étoient toutes prêtes.

Second reproche

Le ſecond objet de la cenſure de ceux qui ſe ſont donné la peine d'étudier mes Elémens, eſt que je ſuppoſe partout un commerce intime de notre ame avec Dieu, & qu'en affirmant que le Créateur eſt intimement préſent

à notre ame, je me ſers de cette préſence intime pour prouver ſon exiſtence, mais que je ne ſuis point entré ſur ce point déciſif dans tous les détails propres à aſſurer les eſprits. *Les Matérialiſtes*, ajoûtent-ils, *font conſiſter le Fataliſme dans les loix du choc des corps, & en font une propriété inhérente à la matière, au lieu que les Deïſtes mettent Dieu même ſous la fatalité; l'irréligion eſt également le terme de la doctrine des uns & des autres. Comment l'intérêt qu'on vous connoît pour la Religion, vous permet-il de traiter ſi ſuperficiellement une matière ſi importante? C'eſt préciſément votre laconiſme en ce point, qui fait trouver votre ouvrage obſcur. Vous réduiſez toutes nos idées au rapport du ſens intime de notre exiſtence & de nos facultés, à l'intelligence infinie, par laquelle la nôtre eſt continuellement maniée; il falloit donc mettre dans la derniére évidence le fait du ſens intime de la préſence de Dieu dans nos ames.*

Les éclairciſſemens ſur la matiére des idées réſervés pour l'Analyſe des ſenſations.

Enfin ils prétendent que j'ai plutôt donné à deviner, que je n'ai expoſé ma penſée ſur la nature des ſenſations, dont je faiſois un terme du rapport, que renferme, ſelon moi, toute idée: autre voile obſcur, diſent-ils, répandu ſur votre ouvrage; je les ſatisferai

comme je l'eſpére, dans l'Analyſe des ſenſations.

Le Traité que je donne aujourd'hui, eſt deſtiné à réparer mes torts, ſur les deux objets du premier reproche dont je viens de rendre compte; ſon étendue que je n'ai pu abréger, prouve qu'il ne devoit point entrer dans de ſimples Elémens de Métaphyſique. Un motif très-preſſant m'engage à ne laiſſer rien à déſirer ſur les deux points que l'on ſouhaite que j'éclairciſſe: ce ſont les progrès du Fataliſme dont je ne m'apperçois que depuis peu, & que je regardois moins comme un dogme avoué par ceux qui veulent ſe faire une religion aſſortie à leurs vues, que comme des conſéquences néceſſaires de leurs ſiſtêmes, mais qu'ils ne profeſſoient point ouvertement.

J'ignorois que le Fataliſme fût auſſi accrédité qu'il l'eſt.

Deux hommes qui ſe tournent le dos, & dont chacun va devant ſoi, ne doivent jamais ſe rencontrer, cependant en matiére de philoſophie le contraire arrive ſouvent. Le Matérialiſte n'a d'autre but, non plus que le Deiſte, que de s'affranchir des loix de la morale, & de celles de la ſubordination que exige tout gouvernement, & des craintes d'une vie à venir: Tous deux re-

jettent la providence ; tous deux partent de ce principe de l'irréligion. D'autres, au contraire, parmi les Chrétiens, reconnoiſſent la providence, & ont du zèle pour la juſtifier, & le terme de leur courſe eſt encore le Fataliſme, où ils ſont très-étonnés de ſe rencontrer avec le Matérialiſte & le Deïſte, qu'ils regardent comme des impies, & deſquels ils prétendoient s'éloigner le plus qu'il eſt poſſible.

Les Matérialiſtes font du Fataliſme une qualité occulte de la matiére, c'eſt une néceſſité que rien ne lui imprime, elle naît de la nature des corps. Ils prétendent que leurs maîtres ont démontré que la Divinité eſt impoſſible par des raiſonnemens, à la vérité, ſi ſublimes & ſi ſubtils qu'ils ne peuvent aiſément y atteindre ; mais ils ne croient pas que des hommes qui ont eu le courage de s'affranchir de tous les préjugés, puiſſent ſe tromper, ni tromper les autres.

Les Matérialiſtes font du Fataliſme une propriété de la matiére.

Les Déïſtes unis d'intérêt avec les Matérialiſtes, en ce qu'ils ne reconnoiſſent aucun principe de mœurs, de devoirs, de mérite & de démérite, conviennent que l'exiſtence de Dieu ne peut être démontrée, mais qu'il eſt

Les Déïſtes ſoumettent Dieu à la Fatalité.

d'autant plus raiſonnable d'admettre ce dogme, que Dieu n'entre pour rien dans la conduite des hommes; qu'il n'exige de leur part ni tribut de reconnoiſſance, ni d'adoration, & qu'il ne peut les effrayer ni par ſa juſtice ni par ſa puiſſance. La Divinité eſt pour eux, à la vérité, un être néceſſaire, mais ſans conſéquence: Le Fataliſme eſt en Dieu une faculté aveugle, qui entraîne néceſſairement tout ce qui eſt hors de lui; c'eſt-à-dire, que les Déïſtes mettent en Dieu cette faculté aveugle, que les Matérialiſtes donnent à la matiére.

Comment les Théïſtes & quelques Chrétiens tombent dans le Fataliſme.

Pluſieurs Théïſtes & quelques Chrétiens prennent la choſe d'une autre maniére; ils font de la ſageſſe infinie des entraves à la Divinité. Parce que les vues de Dieu ſont ſures, ils prétendent qu'il ne voit jamais qu'un parti à prendre, & qu'il le prend néceſſairement. Toutes les créatures ſont enveloppées dans le torrent qui entraîne la Divinité même. Tout eſt néceſſaire, & la providence eſt excuſée, parce que rien ne peut être mieux. Un enfant mort-né, s'il eût vécu, eût déparé la ſcène de l'Univers, un ciron de plus ou de moins, eût fait du monde un

a chargé de concilier ces choſes ? Avez-vous les élémens néceſſaires pour juger la Divinité ? Vous cherchez encore ceux qui vous ſeroient néceſſaires pour vous juger vous-même. Ainſi après bien des recherches infructueuſes, vous parvenez au Fataliſme, vous détruiſez la liberté humaine ; eſt-ce-là la conciliation à laquelle ſe terminent tous vos efforts ?

A quelles cauſes les Matérialiſtes attribuent les progrès du Fataliſme.

Les Matérialiſtes rapportent les progrès du Fataliſme à d'autres cauſes ; & quelques pitoyables que ſoient les raiſons dont ils s'appuyent, elles méritent d'être approfondies. *Dans ce ſiécle*, nous diſent-ils, *le monde eſt ſorti de l'enfance, il n'eſt plus crédule comme autrefois. Les Apôtres auroient eu bien à décompter, s'ils euſſent entrepris d'inſtruire les hommes d'aujourd'hui. On n'admet plus que des démonſtrations. Les torrens de lumiére dont nos Philoſophes modernes ont inondé l'Univers, font regarder la Foi comme la vertu des ſots, c'eſt-à-dire, celle de tous nos Aïeux, depuis dix-ſept ſiécles. On n'a point démontré la liberté humaine ; on a vainement tenté de prouver en rigueur l'exiſtence de Dieu ; Deſcartes a échoué dans ſa démonſtration métaphyſique, & l'on n'en reconnoît plus d'un autre ordre. La certitude phyſique eſt une bé-*

ſe, puiſque nos grands Phyſiciens nous prouvent qu'il n'eſt pas trop ſûr qu'il y ait autre choſe pour chacun de nous que ſes propres ſenſations, & que l'Univers n'eſt peut-être que des façons d'appercevoir. La certitude morale découle de la précédente, ſi l'Univers n'eſt que le réſultat de nos maniéres d'appercevoir; la façon de penſer des hommes qui nous ont précédé, & de ceux qui nous environnent, n'eſt encore que ces mêmes maniéres d'appercevoir: dans ce poſte, le monde philoſophe tient ferme contre toute eſpèce de prodiges, & eſt inabordable à la ſuperſtition.

Voilà une peinture de notre ſiécle philoſophe, qui n'eſt point flattée, & qui malheureuſement n'eſt que trop reſſemblante: je dis notre monde philoſophe, & qu'on ne s'y méprenne pas, ce monde eſt celui dont il eſt parlé dans la déclamation que je viens de rapporter. Il n'eſt certainement pas de mon invention. Il y a encore des mœurs, de la vertu, de la religion, des Philoſophes qui croient l'exiſtence de l'Univers, & celle de Dieu; des hommes, en un mot, de tous états, & de toute condition, qui ne font point partie de ce monde dont nous parlons.

Premiére queſtion ſur

Je demande premiérement à ces dé-

la cauſe prétendue des progrès du Fataliſme.

clamateurs, à ces Dogmatiſtes de plus d'une ſociété, ſi les hommes du tems de l'établiſſement du Chriſtianiſme étoient plus imbéciles, plus faciles à perſuader; s'ils étoient plus diſpoſés qu'on ne l'eſt aujourd'hui à embraſſer une morale, qui bride ou combat tous les attraits que la nature rend ſi précieux à l'homme; & ſur ce dernier article, je les prie de lire ce que nous en rapporte Tacite en tant d'endroits, & je leur ferme la bouche. Les tems qui ſuivirent le ſiécle d'Auguſte, abondoient en hommes éloquens & ſubtils & de difficile croyance, en Philoſophes pointilleux, en une multitude de beaux eſprits, qui ſe croyant des génies, ſe donnoient pour tels à tout le monde; l'or manquoit, il n'y avoit plus que de la monnoie, & l'on ſe croyoit plus riche, parce que l'on ſe voyoit plus d'eſpèces. Les mœurs étoient débordées, & jamais on n'avoit plus écrit ſur la morale. Telle étoit la génération qui ſuivit celle d'Auguſte, on y trouve bien des traits de reſſemblance avec la nôtre, on peut ſe donner le plaiſir de les comparer.

Le Chriſtianiſme

Quant à la Philoſophie, elle fit beaucoup de progrès en apparence depuis

Auguſte, elle n'étoit qu'apeine connue du tems de Ciceron qui l'avoit apportée de la Grece. Seneque fut le Pere de nos Philoſophes modernes, voluptueux par tempérament, il n'aimoit les richeſſes que parce qu'elles contribuoient à ſes plaiſirs; il déteſtoit ſincérement les embarras de l'opulence, & plaignoit de bonne-foi ceux qui y étoient expoſés; ſes mœurs étoient aimables & douces, il déclamoit avec force contre le faſte qu'il aimoit, il fuyoit les plaiſirs piquans, il vouloit qu'ils fuſſent doux, il ſçut même s'en ménager de cette eſpèce, dans le choix qu'il fit de ſon genre de mort; c'étoit, en un mot, un Philoſophe de parade. Burrhus fut vertueux, mais modeſte; ſa vie étoit conforme aux préceptes de ſon collégue, auſſi tout ce qu'on ſçait de lui, c'eſt qu'il fut vertueux. Peu après la philoſophie gagna le trône même; je ne cite que Titus & Marc Aurele; cultivée par ces Empereurs, quels progrès ne fit-elle point? mais qu'ils furent de peu de durée! On vit bientôt éclore une foule de ſophiſtes pointilleux, & ſous Julien, le Philoſophe ne fut plus qu'un miſantrope couvert d'un manteau bizarre,

dans ſon origine a vaincu l'oppoſition des Philoſophes.

diſtingué par une longue barbe très-négligée, & par des mœurs qui le mettoient au niveau des bêtes. En réduiſant à des ſimboles des attributs de la Divinité toutes les folies du Paganiſme, & les rits ridicules des Payens à une variété de culte relative à la diférence de ces attributs, il mit toute ſon étude à établir le Deïſme.

C'eſt donc dans le tems où la Philoſophie étoit le plus en règne parmi les Romains que le Chriſtianiſme s'eſt établi; le Deïſme fit de vains efforts pour l'étouffer dans ſa naiſſance, & lorſqu'il (le Chriſtianiſme) ſe fut en très-peu de tems répandu par toute la terre, qu'il eut été reçu dans toutes les conditions, Julien vint au ſecours de ſes Philoſophes; jamais Romain ne connut mieux que lui toutes les reſſources de l'ironie & de la plaiſanterie, il en épuiſa tous les traits, pour eſſayer de rendre ridicule une Religion qu'il déteſtoit: ce ſont encore les ſeules armes que certains Philoſophes modernes emploient contre elle. Avec des armes ſi formidables ſoutenues de voies ſourdes & tiranniques, Julien fut vaincu & le Déïſme avec lui.

La méthode qu'on ſuit à préſent, pour détruire le Chriſtianiſme ne réuſſit pas à Julien.

Ce n'eſt donc qu'en comptant ſur l'ignorance de ſes auditeurs qu'un Dogmatiſte

Autres obſtacles que le Chriſtia-

matiſte, eſprit fort, ſoutient que le Chriſtianiſme ne s'eſt accrédité que dans des ſiécles obſcurs, & dépourvus de Philoſophes ; il eſt certain au contraire, que la Religion Chrétienne a un genre de ſublime qui exige des connoiſſances & de la pénétration. A entendre nos déclamateurs, on croiroit qu'on eſt d'autant plus diſpoſé à l'embraſſer, qu'on eſt ou plus ignorant, ou plus ſtupide. L'expérience de nos Miſſionnaires démontre combien il eſt difficile de faire goûter le Chriſtianiſme aux Nègres, aux Sauvages de l'Amérique, aux Lapons, & d'en faire de vrais fidéles. Dans les autres régions où ils trouvent plus de lumiére, ils y trouvent auſſi un obſtacle inſurmontable à toute la force de l'éloquence ; je veux dire l'uſage & le goût de la pluralité des femmes. Ce n'eſt pas le climat qui s'oppoſe dans ces pays là au progrès du Chriſtianiſme, c'eſt l'attrait pour la Polygamie : or cet attrait invincible à la perſuaſion humaine, a cependant été ſurmonté chez tous ces peuples, même les plus barbares, lorſque le Chriſtianiſme s'y eſt établi, dans tout l'Orient, dans les climats qui ſemblent plus le favoriſer.

Je demande en ſecond lieu à ces Meſſieurs, quels torrens de lumiére nos Phi- Seconde queſtion ſur cette

rigine prétendue des progrès du Fataliſme.

loſophes, qui ont fait le plus de bruit ; ont répandu dans notre ſiécle, pour introduire le Fataliſme, & décréditer la foi de nos peres. Je cherche cette lumière dans les Auteurs Matérialiſtes déclarés, dans ceux qui ſe diſtinguent parmi eux, dans ces Ecrivains décidés d'ailleurs pour le Chriſtianiſme, qui ont cru qu'on ne pouvoit devenir vraiment Philoſophe, ſans être intimement lié avec ceux qui ont la réputation de l'être. Ceux-ci ont admis les ſyſtêmes les plus ſinguliers ſur la matiére & ſur l'étendue ; ſe ſont éloignés autant qu'il eſt poſſible, & au-delà même du poſſible, des Matérialiſtes ; ils en ſont applaudis, ils croient les avoir ébranlés & les avoir rapprochés d'eux ; ils me permettront de leur dire qu'ils ſont des dupes ; les Matérialiſtes leurs faux admirateurs, ſont aſſez malheureux pour trouver également leur compte & dans le pur Matérialiſme, & dans le pur Spiritualiſme. Quoi qu'il en ſoit, je vois que d'une part, on a ruiné tous les fondemens des ſciences poſés par les Philoſophes du dernier ſiécle ; & de l'autre, qu'au lieu d'y avoir ſubſtitué quelque vérité, on nous réduit à un doute univerſel, ſous le très-faux prétexte de ſoumettre tous les objets des ſciences à un nouvel examen.

Car écoutons les leçons de nos nouveaux maîtres, & nous ſerons convaincus qu'ils répandent les plus épaiſſes ténébres ſur l'eſprit humain, & qu'ils ne l'éclairent ſur rien. Qu'eſt-ce que la vérité, diſoit dernièrement un de ces Meſſieurs ? C'eſt l'éliquilibre des ſenſations : un homme d'eſprit frappé de cette définition, lui demanda la permiſſion de l'écrire, *afin de vous la préſenter*, ajoûta-t-il, *dans quelques jours ; vous ſerez étonné vous-même d'avoir hazardé une choſe auſſi inintelligible.* Qu'eſt-ce qu'un être, qu'eſt-ce qu'une ſubſtance ? La Philoſophie moderne répond, on n'en ſçait rien. Qu'eſt-ce que la matiére ? Qui met les corps en mouvement ? Qu'eſt-ce qui ſent en nous l'exiſtence, qui eſt ſuſceptible de félicité & de miſére, qui penſe & qui raiſonne ? On n'en ſçait rien. Qu'eſt-ce qu'idée, qu'eſt-ce que cauſe ? On l'ignore, &c. Ainſi répondroit un Hottentot, avec cette différence qu'il confeſſeroit humblement qu'il ne ſçait rien de tout cela, & non pas que perſonne ne le ſçait.

A quoi ſe réduiſent les progrès de la Philoſophie depuis vingt ans.

Mais par toutes ces queſtions, me dira-t-on, vous voulez ſans doute tourner en ridicule des Auteurs qui écrivent *comme des Anges* ; s'ils décident quelquefois, ils ſçavent auſſi le plus ſouvent douter.

On ſe retranche ſur la beauté du ſtyle de nos Philoſophes

Je parle très-ſérieuſement ; j'ignore comment les Anges écrivent ; mais je ſçai très-bien que ces Meſſieurs écrivent divinement des riens ou des choſes contradictoires. Ils décident : vraiment je le ſçai bien, & ils poſſédent ſouverainement cette élégante pédanterie qui en impoſe à tant de Lecteurs. Mais quelle lumiére tirons-nous de leurs déciſions ?

Excès de ces Philoſophes.

Ils ſçavent douter de ce que la matiére eſt en elle-même ; mais ils décident qu'elle n'a ni longueur, ni profondeur, ni épaiſſeur ; que ſes dimenſions ſont les maniéres d'appercevoir de notre ame : figure, volume, texture intérieure des parties d'un corps, dureté, fluidité, élaſticité, mouvement, vîteſſe ; tout cela, façons d'appercevoir dont nous revêtons les corps, comme nous leur attribuons les couleurs. Le papier ſur lequel j'écris, le moulin d'où il eſt tiré, le chiffon dont il eſt fait, les fabriquans, les procédés qu'on a ſuivi pour le faire ; tout cela, encore une fois, ſimple maniére d'appercevoir, mode de mon ame. Cette doctrine eſt-elle fort lumineuſe ? Je la voudrois traduite en Chinois ; qu'en penſeroient les Lettrés ? Ils en ſeroient étonnés, ils en riroient enſuite ; & nous nous admirons.

Et ce que nous appercevons, qu'eſt-ce ? Un je ne ſçai quoi, dont nous n'avons aucune idée, & que nous appellons la matiére. C'eſt ainſi que quelques-uns répondent ; & ils prononcent, à mon avis, que nous n'avons aucune perception ; car la perception d'un je ne ſçai quoi, eſt un néant de perception, n'eſt rien.

Ils ſe partagent. Les uns ignorent quel eſt le ſujet que nous revêtons de nos maniéres d'appercevoir.

D'autres plus hardis aſſurent que la matiére eſt un compoſé d'êtres ſimples, ſans dimenſions, ſans ſuperficie, qui ne peuvent être contigus, ni éloignés, qui n'ont ni côtés, ni haut, ni bas ; compoſé ſingulier, mais que nos façons d'appercevoir *grouppent* (c'eſt l'expreſſion dont ils ſe ſervent, & qui reviendra ſouvent) ſous différentes dimenſions, ſous différentes figures : ces façons d'appercevoir leurs prêtent la ſolidité, la dureté, l'élaſticité, la fluidité, le mouvement & le repos. Le mouvement eſt la maniére dont nous changeons l'ordre de ces grouppes entre eux. Ainſi c'eſt nous proprement qui formons le ciel, la terre, la mer, les animaux, notre corps, ceux des autres hommes, le ſoleil, les planettes, les étoiles, les comètes. Doctrine merveilleuſe dont on conclut évidemment, que les maniéres d'appercevoir, étant

Les autres propoſent un ſujet inintelligible.

des modes de chaque intelligence, tous les hommes ne voient pas le même ſoleil, mais chacun grouppe le ſien par ſa maniére d'appercevoir ; & ce qui eſt admirable, c'eſt que nous croyons tous cependant voir le même ſoleil, & dans le même lieu du ciel : c'eſt une ſimplicité qui fait pitié à nos Philoſophes, mais dont probablement ils ne guériront ni nous ni nos neveux. Et quand on montre la ſtatue d'Henri IV. & le Pont neuf, & qu'un de ces Meſſieurs vous dira, vous croyez que tout cela a été conſtruit il y a bien des années ; vous vous trompez, vous le conſtruiſez vous-même en grouppant des êtres ſans dimenſion : ou je m'abuſe beaucoup, ou il ſera remercié de ſon inſtruction ſublime par des éclats de rire.

On leur demande ſi des ames humaines ne pourroient pas être grouppées comme les corps, par nos façons d'appercevoir.

Nos grands Philoſophes appellent ces êtres ſimples les élémens de la matiére ; & comme leur ſimplicité les rend très-analogues à notre ſubſtance intelligente, on leur demande, ſi nos ſens ne pourroient pas grouppper des ames humaines, pour en faire une ſphère, une pierre, du feu, &c. & on les embarraſſe beaucoup. Les uns répondent obliquement, qu'il y a une très-grande différence entre la ſubſtance ſpirituelle & l'élément de la

matiére ; celui-ci a la force d'inertie, notre ame ne l'a point ; l'élément de la matiére eſt incapable de ſentir ſon exiſtence, & notre ame peut ſentir la ſienne. Ce ſont effectivement des différences ; mais d'où les tire-t-on ? de la nature, de l'élément, de la matiére, & de celle de notre ame. On a donc la perception de la différence des natures de ces ſubſtances ; pourquoi dit-on donc que les natures de ces ſubſtances ſont inconnues ? D'ailleurs la force d'inertie, ou cette réſiſtance qu'oppoſe l'élément à tout ce qui tend à changer ſa façon d'être actuelle, de le faire ſortir du repos pour lui donner une autre ſituation, ou de le fixer au repos s'il varie ſes poſitions ; cette force d'inertie, dis je, eſt-elle intelligible dans un être, qui n'ayant ni côtés, ni deſſus, ni deſſous, ni ſuperficie, ni figure, ne peut être conçu dans aucune ſituation locale, fixe ou variée, non plus que notre ame? Il faudroit donc réduire la force d'inertie à une réſiſtance que chaque élément oppoſeroit à la maniére dont nous voudrions le groupper avec d'autres ; c'eſt à-dire, donner des mots qui ne préſentent aucun ſens, pour des raiſons. Mais quelles que ſoient ces différences, elles ne nous montrent pas pourquoi nous ne pourrions

Les uns répondent d'une façon incompréhenſible.

pas groupper enſemble des ſubſtances intelligentes, pour en former des corps, comme on veut que nous grouppions les élémens ſimples.

Ce qu'il y a d'admirable, & en même-tems d'inconcevable dans la doctrine que je viens d'expoſer, c'eſt qu'on croit de la meilleure foi du monde, qu'elle fournit des armes victorieuſes contre le Matérialiſme & le Fataliſme; car elle eſt ſoutenue par des Chrétiens. En examinant de quelle reſſource peut être la Philoſophie moderne, je ne me borne pas à celle qui nous vient de ceux qui profeſſent publiquement l'irreligion, je paſſe en revue indifféremment tout ce que nous ont appris ceux, qui penſant très-différemment ſur la Religion, ſuivent cependant une méthode de raiſonner aſſortie à la Philoſophie moderne.

Autre doctrine auſſi inintelligible.

Un auteur qui aſſure être plein de reſpect pour la Religion (& nous rapporterons bientôt les raiſons qui nous déterminent à l'en croire ſur ſa parole) auſſi-bien que quelques-autres, accorde de l'eſprit aux atômes élémentaires de la matiére; il eſt vrai que c'eſt ce qu'on peut appeller du gros eſprit, celui des Mathématiques, par exemple; tel grain de granite qui eſt en repos à la ſuperficie ou

Voyez la Thèſe de Bozmann.

dans l'intérieur de l'obéliſque de S. Pierre de Rome, & depuis tant de ſiécles, s'occupe apparemment à réſoudre des problêmes de Géométrie, d'Algèbre, ou de calcul intégral ou différentiel. Cet auteur veut bien peut-être accorder à l'ame humaine des connoiſſances plus ſublimes, telles que celles de la morale : mais probablement il ne nieroit pas que des ames ne puſſent être grouppées en granite, & que leur grouppe ne pût être figuré en obéliſque d'une hauteur prodigieuſe.

Où prend-on toutes ces idées ſi admirables & ſi ſublimes ? dans une imagination qui diſpoſe du néant à ſon gré ; mais qui, dans le vrai, n'en fait rien. Car enfin l'auteur de la Thèſe de Bozmann, qu'on a beau déſigner par un grand M, pour le faire reconnoître, & que je ne prendrai jamais pour l'homme célèbre qu'on prétend indiquer, ſoutient que ces élémens ſe grouppent réellement, & ſans que notre maniére d'appercevoir y intervienne. Cet auteur veut que toutes nos idées viennent de nos perceptions ; qu'il nous diſe donc ſi ſes ſens lui donnent la perception d'un de ces élémens ; il n'oſeroit l'avancer. Il eſt donc réduit, s'il ſe ſuit dans ſes principes, à confeſſer qu'il

Où l'on prend toutes ces idées ſublimes.

nous donne pour élément de la matière ; des êtres, dont il n'a aucune idée.

Il faut avoir la perception des élémens pour les groupper.

Il en eſt de même de ceux qui veulent que les corps ſoient l'ouvrage de notre façon d'appercevoir, ils doivent avoir la perception des élémens dont ils nous parlent, pour les groupper & les combiner ; s'ils ne grouppent que leurs différentes perceptions, c'eſt en eux-mêmes qu'ils bâtiſſent ; mais pour ſoumettre des êtres qui leur ſont étrangers à l'arrangement qu'ils donnent à leurs perceptions, il faut qu'ils aient la perception de ces êtres, comme l'Architecte qui ne peut exécuter le plan d'une maiſon qu'il a formé, s'il ne connoît des matériaux, & s'il n'agit ſur eux. Ceux qui penſent ainſi, ont-ils la perception d'un ſeul de ces élémens par leurs ſens, & ne ſçavent-ils pas par expérience, que dès qu'une partie de matière devient inſécable, & qu'on n'y diſtingue point de ſuperficie, elle ceſſe d'être viſible, & par conſéquent incapable de faire la moindre impreſſion ſur nos ſens ; & cependant toute inviſible qu'elle eſt, ils conviendront qu'elle eſt compoſée de pluſieurs élémens : donc n'ayant de perception que par leur ſens, il eſt évident qu'ils n'en ont aucune d'un ſeul de ces élémens ? Je reviens toujours au mê-

me point, & je leur ſoutiens que dans leur ſyſtême, nos perceptions ſont des maniéres de ne rien appercevoir, & que c'eſt le néant qu'ils revêtent des couleurs, des dimenſions, des figures & de toutes les qualités ſenſibles.

Ils ſentent en même tems qu'ils n'ont rien à oppoſer à *mon* raiſonnement. Faites-leur cette queſtion : Eſt-il bien conſtant que les élémens des objets que nous déguiſons en les grouppant & en leur prêtant des qualités ſenſibles, qui dans le vrai ſont des modes de notre ame, eſt-il aſſuré que ces élémens exiſtent hors de nous ? Ils vous répondront que le fait n'eſt pas prouvé ; mais, ajouteront-ils, que l'Univers ſoit purement idéal, ou qu'il exiſte réellement hors de nous, cela ne doit rien changer à notre maniére de vivre, parce que nous ne ſommes pas moins heureux ou malheureux à l'occaſion de ce que nous croyons qui ſe paſſe autour de nous, ſoit qu'il exiſte ſeulement dans notre ame, ſoit qu'il exiſte réellement hors d'elle. N'eſt-elle pas bien eſtimable & bien conſolante cette Philoſophie qui anéantit le monde ? Qu'ajoute-t-elle à l'ignorance de l'Hottentot & du Lappon ? qu'un vain appareil de raiſonnement, uniquement propre à faire de vrais

Ils conviennent qu'ils n'ont aucune perception des élémens.

fols, qu'on me paſſe l'expreſſion, de ceux qui dans la pratique voudroient y conformer la façon de penſer. Car que jugeroit-on d'un homme, qui douteroit réellement de l'exiſtence de ſon corps & de toute la nature, & qui mettroit au même niveau les ſonges de la nuit & les événemens du jour ?

Intentions louables de quelques Chrétiens affectionnés à la Philoſophie moderne.

Je demande pardon à nos Philoſophes Chrétiens, émules & diſciples de nos Sophiſtes modernes, ſi je traite leurs opinions comme celles de ces derniers. J'ai déja averti qu'en conſpirant avec eux, à reprendre ſous œuvre l'édifice des ſciences, ils ne prétendoient qu'affermir la baſe de la Religion en l'étayant de la raiſon ; mais ils ne voient pas le danger. Je les compare donc à un bon & honnête Sauvage, qui voyant des hommes empreſſés à remplir une foſſe pratiquée au bas du mur de ſa ville, d'une poudre noire qu'il ne connoît pas, croit bonnement qu'ils ne ſont occupés à remplir cette ouverture, que pour ſoutenir la muraille ; il s'unit à leurs travaux, & accumule dans la foſſe le plus de poudre noire, & avec le plus de diligence qui lui eſt poſſible : je lui crie de toutes mes forces que c'eſt de la poudre à canon ; je lui explique ce que c'eſt que cette poudre ; je lui

dis que le moindre grain allumé peut embrâſer tous les autres, faire ſauter en l'air & les murs & les travailleurs. Il rit, continue, & ne m'écoute pas.

Comment les erreurs philoſophiques ne nuiſent point à la foi.

Les auteurs bien intentionnés dont je parle, en admettant des ſyſtêmes ſi ſinguliers ſur la matière, ne ſe ſont pas apperçus qu'ils concourroient à remplir la mine de Spinoſa ; ils n'ont pas cru que ces ſyſtêmes tiraſſent à conſéquence. A la vérité on peut embraſſer une mauvaiſe Philoſophie ſans perdre la foi. Leurs raiſonnemens abſtraits contre l'exiſtence des corps, ne les empêche pas de s'en rapporter au témoignage de leur ſens, ni de croire très-fermement dans la pratique, que leurs corps a les trois dimenſions ; que le ſoleil, les aſtres, la terre, les corps qui en couvrent la ſuperficie, l'air qu'ils reſpirent, exiſtent indépendament de toutes les maniéres, dont on peut raiſonner ſur leur exiſtence. De même leurs doutes ſpéculatifs ſur la nature des objets de nos ſens, n'affoiblit point leur attachement aux vérités révélées, ne les empêche pas de croire qu'après la mort, leur corps ſera ſeparé de leur ame ; qu'il y ſera réuni dans un certain tems ; que Jeſus-Chriſt avoit un corps, qui n'étoit pas une maniére d'appercevoir

de la part des autres hommes ; que dans l'hiſtoire de la Création, il eſt parlé de corps créés pour être apperçus, &c. Ils ont penſé qu'il n'y avoit pas beaucoup de riſque à ne point faire tant de fond ſur la raiſon, étant perſuadés que moins on s'interroge, plus on a à apprendre de la révélation. Enfin ils ont cru rendre plus traitable l'orgueil des Philoſophes incrédules, en s'efforçant d'accorder la Religion avec la Philoſophie nouvelle. Ils ſe ſont mépris ; ils ont embarraſſé les objets de la Foi de difficultés qui lui ſont étrangères. Je ne ceſſe de leur répéter, vous êtes de bonne foi ; mais avec tout l'eſprit qu'on vous connoît, avec le talent d'écrire qui vous diſtingue, vous êtes ſéduits, en vous aſſociant aux travaux de ces prétendus beaux eſprits ; vous entaſſez de la poudre ſous l'édifice de la raiſon ; ſi elle prend feu, elle enveloppera la Religion ſous les ruines de toute ſcience.

Réſultat de la Philoſophie du jour.

Le réſultat de la Philoſophie du jour, eſt donc que toutes nos idées viennent de nos ſenſations ; & que dans nos ſenſations nous n'avons la perception d'autre choſe que de notre ſubſtance & de nos modes. Si ce ne ſont pas là de profondes ténèbres, je ne ſçai ce que c'eſt que le jour.

C'eſt peut-être ſur la maniére de ſe conduire dans la recherche de la vérité, que notre ſiécle abonde en lumiére ; & cette lumiére part ſans doute de ce principe, *Ne croyez rien qui ne ſoit démontré.* Il paroît de la derniére évidence, ce principe, il eſt néanmoins de la plus grande obſcurité ; & pour s'en convaincre, il ne faut que demander ce qu'on entend par démonſtration. Démontrer eſt-ce tirer des conſéquences de principes univerſels, comme on fait dans les Mathématiques? Si c'eſt cela, il ne faut pas croire que rien au monde exiſte ; car il eſt impoſſible de déduire d'une vérité univerſelle l'exiſtence d'un être particulier. Vous ne déduirez jamais, de tous les traités de Géométrie, l'exiſtence d'un cercle ; mais dans un cercle que vous ſçaurez d'ailleurs exiſter, vous trouverez toutes les propriétés que la Géométrie tire de cette figure. Notre propre exiſtence n'eſt pas même démontrée, elle eſt ſentie, quoiqu'en diſe M. Deſcartes ; car je ne ſuis pas certain que j'exiſte, par la néceſſité de la conſéquence de cet argument : Je penſe, donc que j'exiſte. La certitude de l'exiſtence eſt antérieure à la conſéquence, elle eſt renfermée dans ce mot *je*, lequel comprend la conſcience de mon

Examen du principe tant vanté : Ne croyez que ce qui eſt démontré.

exiſtence. J'obſerverai bien qu'il eſt impoſſible que je me ſente exiſter, & que je n'exiſte pas; mais ce n'eſt pas par cette obſervation que j'acquiers ou que je fortifie la créance de la réalité de mon être; ce ſentiment ne m'apprend pas que j'exiſte, comme les raiſonnemens que je fais en conſidérant un quarré, m'apprennent que ce quarré n'eſt que la moitié de celui qu'on feroit ſur ſa diagonale. Et je viens de donner une bonne preuve de la fauſſeté du principe favori de nos modernes, en faiſant ſimplement obſerver qu'en s'y attachant ſcrupuleuſement, on parvient à douter de l'exiſtence de l'Univers, puiſqu'il conduit à douter de l'exiſtence de tout être particulier : car il eſt très-vrai qu'on n'en peut démontrer l'exiſtence. Cependant nous la croyons tous, Philoſophes & autres, & tout auſſi fermement, que nous croyons par démonſtration que l'angle inſcrit dans une demie circonférence eſt de 90 degrés. Les Anciens diſoient aux Pyrrhoniens qui partoient tous du principe que nous examinons, & qui prétendoient avec raiſon, que de vérités univerſelles on ne peut conclure l'exiſtence de quoi que ce ſoit : vous doutez de votre exiſtence, donc vous exiſtez; car il eſt impoſſible de douter n'exiſ-

tant point. Mauvais argument ; il falloit leur dire, vous doutez, dites-vous, de votre exiſtence, vous mentez ; la réponſe n'eſt pas polie, c'eſt pourtant la ſeule qu'on doit faire à ceux qui argumentent contre l'exiſtence des corps & de l'Univers.

A ce principe, *Ne croyez que ce qui eſt démontré*, dont l'uſage a ſes bornes, comme vous l'obſervez fort bien, nos maîtres, répondront les admirateurs des Philoſophes modernes, nos maîtres en joignent un autre ; c'eſt que la voie des ſyſtêmes qu'on a ſuivie juſqu'à préſent eſt pernicieuſe, & qu'il ne faut raiſonner que d'après l'expérience dans tout ce qui ne doit pas être ſoumis à la méthode de raiſonner ſur les abſtractions. Je ſouſcris volontiers à ce ſecond principe ; & j'oſe dire que je ſuis le ſeul qui ne s'en ſoit jamais écarté, & qui aye entrepris de fonder les dogmes de la Métaphyſique ſur le témoignage de notre ſens intime ; & c'eſt encore ce que je me propoſe de ſuivre exactement dans le Traité que je publie. Correctifs que les Philoſophes modernes donnent à ce principe.

Mais qui eſt-ce qui ſe renferme dans cette méthode, à l'égard même de la Phyſique, où il s'agit de connoître ce qui eſt, & non ce qui pourroit être ? Que de ſyſtêmes renouvellés des Grecs par nos Ils négligent ces correctifs.

grands Philoſophes, comme l'impaſſibilité de l'ame. Combien de ſyſtèmes de Modernes même, qu'on remet ſur la ſcène après les avoir enluminés, & qui paroiſſent nouveaux, parce qu'on en fit peu de cas quand ils furent produits. Témoins les molecules organiques dont le Docteur B. faiſoit une eſpèce d'article de foi dans ſon Eſſai ſur la Providence.

Eſſai ſur la Pr. du D. B**.

Je m'expliquerai dans la ſuite de ce Traité ſur les vérités certaines qu'on ne peut déduire d'aucune démonſtration, & qu'on peut appeller la foi naturelle. Elles contribuent autant au fond de notre raiſon, que les vérités dans l'ordre des abſtractions.

Les Fataliſtes ſur-tout.

Qu'on me propoſe un ſeul témoignage du ſens intime & de l'expérience qui favoriſe la doctrine des Fataliſtes; je leur donne hautement le défi de m'en rapporter un ſeul, au moins dans ce qui concerne la liberté humaine, dont l'exiſtence ne peut être qu'une vérité de fait, & qui par cette raiſon doit être diſtraite de la méthode de raiſonner par des abſtractions; ils devroient en prouver la nullité (qu'ils ſoutiennent) par le ſens intime & par l'expérience; mais c'eſt parce qu'il leur eſt impoſſible de le tenter, qu'ils ſe jettent dans la région des abſtractions où

peu de perſonnes ſont capables de les ſuivre.

Au contraire ces perſonnes ſi difficiles à contenter en genre de preuves, embraſſent ſans apparence de démonſtration, des opinions oppoſées au ſens intime & à l'expérience, ils s'y attachent auſſi fermement qu'aux vérités démontrées, & leur ténacité ne venant d'aucun ordre de preuves, doit être rapportée uniquement à leur volonté. Ils croient ſimplement telle opinion, & l'érigent en dogme, parce qu'ils veulent très-obſtinément qu'elle ſoit vraie. C'eſt ce que j'appelle foi profane & ridicule : profane, parce qu'ils croient ſur le bon plaiſir des choſes inconcevables pour eux & pour tout le monde, comme nous croyons des dogmes ſupérieurs à la raiſon ſur la révélation divine: ridicule, parce que ces opinions combattent leur ſens intime, comme celui des autres hommes. Or tout l'objet de ce Traité eſt de leur oppoſer le témoignage du ſens intime & de l'expérience, pour prouver la liberté humaine, celle de Dieu & ſon exiſtence, & leur faire voir en même-tems qu'ils ne réſiſtent à ce témoignage que par l'entêtement à s'attacher à des dogmes abſurdes; c'eſt cette obſtination que je nomme leur foi profane

Ils érigent en dogmes des opinions abſurdes, les croient ſans y être forcés par l'évidence, ni par l'expérience.

Double objet de ce traité.

& ridicule. Ce ſont donc eux de qui on peut dire que la foi eſt la vertu des ſots. Ce ne peut être une ſotiſe de croire des dogmes, par la raiſon que Dieu les a révélés ; c'en ſeroit une de déférer à de fauſſes révélations, mais c'en eſt une bien plus grande de croire des choſes incompréhenſibles, par le ſeul plaiſir de ſoutenir un parti qu'on a pris ſans motifs.

Je prens peut-être l'allarme mal à propos.

Ne m'allarmé-je point mal à propos ? N'eſt-ce point contre les Fataliſtes du Paganiſme, que je m'eſcrime en pure perte ? Quand on a peur, on ſe plaît à effrayer tous ceux dont on eſt environné. Non certainement, je ne me bats point contre des phantômes, ni ſeulement contre les anciens Philoſophes ; & ce qui le prouve, c'eſt que je ne me propoſe d'objections que celles que je tire de nos Fataliſtes très-modernes : objections que leurs diſciples donnent partout pour des démonſtrations de la dernière évidence, quoiqu'elles ſoient beaucoup au deſſus de leur pénétration.

Ouvrage dont je tirerai les objections des Matérialiſtes-Fataliſtes. Lettre de Traſibule à Leucippe.

Le premier ouvrage des Fataliſtes dont je me propoſe de dévoiler le faux, eſt la Lettre de Traſibule à Leucippe. C'eſt un Manuſcrit qu'on ne communique que ſous la conſignation de deux louis, tant il paroît précieux à celui qui

le poſſède. C'eſt bien dommage que malgré l'avarice ſordide de quelques Imprimeurs, qui ſçavent bien que les poiſons pour l'eſprit ſe débitent mieux & ſe vendent plus cher que les remédes contre l'erreur, aucun n'ait oſé mettre furtivement ſous preſſe celui-ci, pas même en Angleterre ni en Hollande : c'eſt un préjugé bien fort que l'ouvrage eſt très-pernicieux ; & à ce titre, il devient plus précieux à un certain ordre de Lecteurs.

Je m'étendrai peu ſur ce qui a paru le plus intéreſſer le reſpectable ami qui m'a prêté le Manuſcrit, ſans me mettre à la contribution à laquelle il s'étoit ſoumis ; je veux dire ſur l'attribution de l'ouvrage à un Philoſophe Grec du ſecond ſiécle de l'Egliſe ; la fable eſt trop maladoitement ourdie, les preuves de ſuppoſition y ſautent aux yeux ; car il n'eſt pas ſi facile de donner un air antique à un livre qu'à une médaille. J'en releverai pourtant quelques traits dans l'occaſion. Au reſte tout le monde en connoît l'auteur, littérateur profond, à qui la Chronologie doit les recherches les plus utiles ; mais dans ſa Lettre à Leucippe, Dialecticien ſubtil & cependant peſant, adroit & peu précautionné : j'oſe dire que ſon nom ſeul accrédite cet ouvrage

Suppoſition de ce Manuſcrit.

de ſa jeuneſſe, qui fut peut-être le fruit de la folle démangeaiſon de prouver contre Bayle, qu'on peut être conduit à l'Athéïſme par l'eſprit ; & c'eſt en quoi il me paroît peu précautionné, puiſque jamais ouvrage ne prouva mieux qu'on ne peut y arriver qu'autant qu'on eſt dominé par l'amour effréné des plaiſirs ſenſibles ; quoiqu'à cet égard ſes laborieuſes études lui ayent acquis la réputation d'homme ſobre & tempérant.

Le début de ſa Lettre à Leucippe n'annonce pas néanmoins des mœurs irréprehenſibles ; il y attaque une femme foible qui a de la raiſon, mais qui n'en peut ſoutenir longtems les leçons. Il travaille à la prémunir contre les remords, avant de l'engager à la derniére foibleſſe ; prévoyance tout-à-fait obligeante, qui a ſuccédé à la galanterie délicate du ſiécle de Louis XIV ; il oppoſe les douceurs d'une dévotion continue, (&. il en fait l'éloge en homme qui a goûté la piété) il l'oppoſe, dis-je, aux déchiremens que cauſe une vie formée des retours alternatifs du vice à la piété tendre. La Religion des Grecs & des Romains ne connoiſſoit certainement pas cette préciſion. Et comme Leucippe n'a pas aſſez de force pour ſe ſoutenir dans la dévo-

tion délicieuſe des Quiétiſtes, dans cette pieuſe galanterie, qui ſe pique de l'emporter ſur Dieu même en généroſité ; car c'eſt préciſément l'eſpèce de dévotion qu'il déſigne ; il lui conſeille tout uniment de n'avoir point de piété, comme un Médecin ordonneroit à un homme tourmenté par la fièvre quarte, pour s'en guérir, de ſe procurer la fièvre continue.

Quel antidote il donne contre la piété.

L'antitode qu'il propoſe contre la dévotion intermittente eſt ſouverain & fort ſimple ; il conſiſte à croire que tout ce qu'on dit de la Divinité eſt chimérique. Par une méthode ſi aiſée, on ſecoue le joug de toute religion & de toute morale ; mais la recette étoit fort inutile à une femme payenne. Effectivement pourquoi eſſayer d'enlever toute religion à Leucippe, en l'appliquant à une longue ſuite de raiſonnemens abſtraits & très-peu familiers au tems où il ſe ſuppoſe écrire. Il étoit tout naturel de lui propoſer les bons exemples des Déeſſes auxquelles elle rendoit un culte, & chez qui la pruderie étoit un ridicule complet. Dans notre ſiécle n'eſt-ce pas aſſez pour prémunir contre toute piété, de faire valoir notre goût pour les plaiſirs, pour la frivolité, pour la déſoccupation, pour la ſenſualité, pour la diſſipation, & ſur-

tout notre haine pour tout ce qui nous preſcrit quelque régle ; ne ſont-ce pas-là tout autant de moyens ſpécifiques & aſſez éprouvés pour guérir de la piété, & pour éteindre en très-peu de tems même tout eſprit de religion.

Sa marche. Le faux Traſibule appelle démonſtrations, les raiſonnemens qu'il oppoſe aux adorateurs de la Divinité ; néanmoins il y compte ſi peu, qu'il met enſuite en hypotèſe, ce qu'il prétend avoir prouvé impoſſible, & contredit ouvertement ce qu'il avoit prétendu démontré contre la poſſibilité de l'exiſtence de Dieu. S'il n'y a point de Dieu, l'Univers eſt éternel ; la ſuite des effets qui ſe ſont ſuccédés, & ſont nés les uns des autres, ne remonte ni à une premiére cauſe, ni à un premier effet. Il n'y a pas moyen de ſe refuſer à cette conſéquence, tant elle eſt évidente ; il la rejette cependant ſans en alléguer le moindre motif, & prétend que ce n'eſt que le déſeſpoir de pouvoir parcourir en remontant toute la chaîne des phénomenes, qui nous fait juger que cette ſuite eſt infinie. C'eſt décider que le monde s'eſt fait lui-même de rien. Il a beau déclamer, il y a un être néceſſaire ou Dieu, ou le monde.

Si Dieu n'exiſte point, l'Univers eſt

l'être

l'Etre néceſſaire ; la matière & les modes qui ſe ſuccédent en elle, ſont également néceſſaires, elle n'eſt point par ſa nature indifférente au mouvement & au repos ; rien, en un mot, n'y eſt contingent, c'eſt-à-dire, que rien de ce qui eſt actuellement d'une maniére, n'auroit jamais pû être d'une autre. Cette conſéquence indiſpenſable l'effraie ſi fort, que pour s'en débaraſſer, il anéantit toutes les maniéres d'être des corps. Ils n'ont, ſelon lui, ni figure ni mouvement, tout eſt continu. Notre façon d'appercevoir la matiére y fait toutes les diviſions, tous les changemens que nous croyons y voir ; il en faut juger comme de ces nuages peints & errans ſur la ſurface d'un grand fleuve dont les eaux ſont calmes, & qui y font diſtinguer des maſſes & des mouvemens qui n'y ſont point. Ainſi il anéantit l'Univers qu'il a qualifié d'abord d'Etre néceſſaire.

Extravagance à laquelle il eſt reduit.

Il fait les derniers efforts pour ôter à Leucippe toute idée de ſa liberté ; efforts ridicules de la part d'un homme qui tâche de la perſuader : elle ne pourroit l'être (perſuadée) ſi elle n'étoit pas libre. Perſuader, c'eſt emmener à ſon ſentiment par la douceur, en renonçant même à la

violence de la démonſtration qui néceſſite l'acquieſcement.

Il renonce enfin à tout ce qu'il avoit appellé démonſtrations contre la poſſibilité de l'exiſtence de Dieu, pour ſe retrancher dans l'ignorance abſolue, & ſe fait, dans un profond abaiſſement, un myſtère de ſa créance de l'inexiſtence de Dieu; mais il ne ſe détermine à ce parti déſeſpéré, que parce qu'il lui plaît de penſer ainſi, pour ſe délivrer de l'importunité des remords; car on voit bien par tout ce que j'en ai dit, que c'eſt l'unique but où il s'efforce d'atteindre; il eſt très-incertain qu'il y ait réuſſi, il n'étoit pour cela ni aſſez dépourvu de lumiére, ni aſſez ignorant.

Il raiſonne ſelon la dialectique du cœur.

Cette maniére de raiſonner n'eſt-elle pas toute ſemblable à celle d'un homme qui, vivement ſollicité par une paſſion dominante, ſe jette d'abord ſur une ſuite de mauvaiſes raiſons, pour ſe juſtifier à lui-même & aux autres, le parti auquel il ſe détermine; ſent enſuite, lorſque ſon enthouſiaſme eſt épuiſé, tout le faux de ſa juſtification; & conclut, pour fermer la bouche à ceux qui voudroient le ramener à une conduite plus réfléchie, en leur diſant avec feu: Enfin je le veux, il me plaît d'agir ainſi. Telle eſt la dialectique

du cœur. Il eſt donc bien prouvé que l'Auteur qui a cru produire un chef-d'œuvre, donner des preuves de ſon génie, en tentant d'établir l'Athéïſme ſur le raiſonnement, n'a réuſſi qu'à nous faire ſentir encore plus vivement, par ſa maniére de procéder, qu'il n'y a qu'un cœur corrompu qui puiſſe conduire à l'Athéïſme.

L'érudition du faux Traſibule étoit bien jeune quand il compoſa ſa Lettre à Leucippe.

J'ai dit que la Lettre à Leucippe étoit l'ouvrage d'un jeune homme, il eſt aiſé de s'en convaincre en la liſant; on y ſent un eſprit plus propre à acquerir de l'érudition, que conſommé dans la connoiſſance de l'Antiquité. Ce qu'il ſeme de recherches paroît plutôt répété d'après celles de nos ſçavans Modernes, que puiſé dans les ſources; il y hazarde des faits qu'il ſe ſeroit bien donné de garde de produire dans un âge plus mûr. Cet étalage de doctrine de faits occupe un tiers de la Lettre à Leucippe; c'eſt-là où il fait paſſer en revue toutes les religions, pour les faire combattre l'une par l'autre, & les détruire toutes. Il eſt aiſé de prouver combien ſes vues d'érudition étoient alors courtes & bornées, pour faire tomber le préjugé qu'entraîne ſon grand nom, & qui feroit croire à ceux qui s'indiſpoſent ſi aiſément contre la Religion, qu'un auſſi grand Critique n'a pu abjurer le

Chriſtianiſme, qu'autant qu'il a été forcé par l'uſage des règles de ſon art, de rejetter les faits ſur leſquels l'autorité de la Révélation eſt appuyée.

Le ton de cet ouvrage me diſpenſe de diſcuter les faits.

Le ton philoſophique que je prens dans cet Ouvrage, me diſpenſe d'entrer dans la diſcuſſion de tous ces faits ; elle lui ſeroit en quelque ſorte étrangère. Je ſerois d'ailleurs très-fâché d'entreprendre ſur les travaux de M. le François ; on m'aſſure qu'il a inſéré une réfutation de la Lettre à Leucippe dans une nouvelle édition de ſes Preuves de la religion de Jeſus-Chriſt, qui eſt en état d'être publiée. Il vengera ſans doute l'Egliſe des calomnies & des mauvais raiſonnemens que lui oppoſe le faux Traſibule. Il réfutera amplement & ſolidement tout ce que cette Lettre contient d'injurieux aux Livres ſaints; c'eſt une partie que je lui laiſſe à traiter avec une confiance fondée ſur le ſuccès mérité de ſes Ouvrages. Mais comme j'ai penſé que la Partie Philoſophique de la Lettre à Leucippe entroit naturellement dans mon plan, j'ai entrepris de la diſcuter ; elle m'étoit eſſentielle, pour juſtifier les peines que je me ſuis données pour compoſer l'Ouvrage que je publie actuellement. On croiroit qu'il y a de la folie à écrire ſérieuſement contre les Athées ;

ſi je ne faiſois pas connoître ce Manuſcrit qui ſe répand avec tant de myſtère, que l'on vante beaucoup, & où l'Auteur prétend démontrer que l'exiſtence de Dieu eſt impoſſible.

Le faux Traſibule ne ſçait où placer le Fataliſme; il paſſera du côté des Matérialiſtes ou des Déïſtes, ſelon qu'on le forcera, ou qu'on ne le forcera pas d'admettre une divinité. Mais d'autres, parmi les Théïſtes, & même parmi les Chrétiens, mettent le Fataliſme dans la ſageſſe même de Dieu. Les Optimiſtes, ſans admettre le mot de Fataliſme, forment le gros de ceux qui le profeſſent, & qui font toujours des progrès quoique peu ſenſibles. Il me manquoit un ouvrage où leur doctrine fût bien expoſée, & ſoutenue avec quelque vraiſemblance; je n'en connoiſſois point, lorſqu'un ami me remit, il y a plus d'un an, avec beaucoup de précautions, un Livre de la part d'un Phyſicien, dont j'eſtime fort les travaux en genre d'obſervation. Depuis deux ans mon ami étoit preſſé par l'Auteur même, de me communiquer cet Ouvrage; mais il avoit toujours différé de remplir ſa commiſſion, parce qu'il connoiſſoit trop bien ma façon de penſer pour s'imaginer qu'une pareille lecture pût me plaire; il

Il me manquoit un ouvrage fait par un Optimiſte.

craignoit même que je n'écriviſſe contre l'Auteur, pour qui il avoit les plus grands ménagemens à garder. Enfin ſur de nouvelles & plus vives inſtances, il ſe détermina à me donner l'Eſſai de Pſycologie, imprimé en Hollande; c'eſt l'ouvrage dont il s'agit. Il eſt écrit fort nettement, & avec beaucoup d'eſprit; il m'a appris ce que je n'avois pu démêler dans quelques conférences que j'avois eues avec quelques-uns de ces Meſſieurs, le fond de l'Optimiſme; ſyſtême qu'on commence à nous donner pour la production la plus ſublime de l'eſprit humain en genre de Philoſophie.

J'en ai trouvé un, l'*Eſſai de Pſycologie.*

Je dois ici remercier l'Auteur de ce qu'il m'a jugé digne d'examiner ſon ouvrage; & je lui proteſte que je ſuis plein de conſidération & d'eſtime pour ſa perſonne & pour ſes ouvrages relatifs aux ſciences. Je lui promets encore de ne le déſigner en aucune maniere; je ſens trop les inconvéniens qu'il y auroit à le faire, & je me reprocherois fort de lui en avoir occaſionné aucun. Si c'eſt par confiance qu'il m'a fait remettre ſon ouvrage, s'il m'en demande ſérieuſement mon avis, je le lui donne dans le cours de cet ouvrage, avec toute la franchiſe dont je ſuis capable; & j'eſpére de la bonté de

ſon eſprit & de ſon cœur, qu'il ſera touché de mes raiſons. Je ſuis fâché que le genre auquel je me borne dans cet ouvrage, ne me permette pas de lui faire voir le faux de l'eſpèce d'Arianiſme qu'il a imaginé; car il eſt à lui ſeul.

Il expoſe très-clairement ſon ſyſtême, qui n'eſt que l'Optimiſme porté juſqu'où il peut aller, quand on ne reconnoit point la divinité du Verbe. Dieu a créé l'Univers; ſous ce mot d'Univers, l'Auteur comprend une multitude de mondes différens de celui que nous habitons, & que nous connoiſſons un peu, avec le tems de leur durée: c'eſt l'étendue qu'il donne à ce terme d'Univers. Dieu l'a créé ſur un plan éternel & néceſſaire, indépendant du choix de Dieu. Dans ce plan étoit contenu le portrait au vrai de chaque homme, de chaque individu: ce portrait étoit l'eſſence de cet homme; car l'Auteur veut que chaque homme ait ſon eſſence particuliére. Ce tableau n'eſt point l'ouvrage de la volonté de Dieu, il eſt néceſſaire comme Dieu même. Chacun de nous eſt donc eſſentiellement conforme à ce tableau dans tout ce qui lui arrive; le méchant, le ſcélérat, le juſte, ſont eſſentiellement tels. Neron fut l'horreur du genre humain par néceſſité & par

Expoſition de la doctrine du Pycologiſte.

nature ; & Titus fut les délices du genre humain, parce qu'il ne pouvoit pas n'en être point le bienfaiteur. Tous les individus humains étant eſſentiellement d'une nature abſolument différente, forment une chaîne où il n'y a pas deux anneaux ſemblables ; elle monte, par toutes les eſpèces d'Anges, juſqu'au Verbe ; & deſcend, depuis l'homme le plus ſtupide, par les différentes claſſes d'animaux, juſqu'aux végétaux ; des végétaux aux mineraux, &c.

La vertu de ce ſyſtême eſt un vain nom, auſſi-bien que le crime & le vice. Cette conſéquence eſt avouée ; mais par ſa nature le vice entraîne des ſupplices après la mort ; & la vertu ſera auſſi naturellement ſuivie de récompenſes éternelles, qui acquéreront ſans ceſſe de nouveaux dégrés. Le méchant ſouffrira dans l'autre vie ; mais en ſouffrant, ſa malice décroîtra toujours, juſqu'à ce qu'étant totalement anéantie, ce méchant, tel par ſa nature, devienne bon auſſi par ſa nature. Alors il commencera d'être heureux ; ſon bonheur ſera toujours de nouveaux progrès, ſans néanmoins qu'il arrive jamais au même point de félicité où le juſte ſera parvenu. Le Chriſtianiſme entre dans ce tableau éternel & néceſſaire,

non pour donner la vraie juſtice aux hommes, mais pour donner de la dignité à leurs actions ; non pour mériter une gloire ſurnaturelle (car dans ce ſyſtême, mérite & démérite ce ſont des chimères) mais pour procurer un plus haut degré de perfection & de félicité. Socrate, Titus, Marc-Aurele, par une ſuite naturelle de leur façon de vivre, ſont parvenus au bonheur éternel, auſſi-bien que S. Jean-Baptiſte & S. Paul ; mais il y a une grande différence entre la félicité attachée aux actions ſimplement morales, & celle qui accompagne les actions que le Chriſtianiſme annoblit.

Ce vaſte tableau, où la ſuite de la vie d'un ciron eſt éternellement déterminée dans le détail le plus complet, n'eſt point le *Fatum*, c'eſt la Sageſſe divine. Au-delà de ce qui eſt repréſenté dans ce tableau, rien n'eſt poſſible ; & rien de ce qui eſt au dehors, ne peut être différent, de ce qui eſt préétabli dans ce tableau. Enfin ce tableau ne peut contenir autre choſe que ce qu'il repréſente, ni ne le repréſenter autrement. Ainſi Dieu n'a pu rien faire autrement qu'il ne l'a fait ; il n'a pu ſe diſpenſer de créer le monde, il l'a créé néceſſairement tel qu'il eſt. La liberté en Dieu eſt un nom, auſſi-bien que dans

l'homme. L'homme eſt réduit au pur volontaire. Le ſpectacle de l'Univers reſſemble à un morceau de peinture; les ombres y ſont auſſi néceſſaires que les clairs. Neron, tous les monſtres qui lui reſſemblent, Titus dans le Paganiſme, les plus grands Saints dans le Chriſtianiſme, & ceux qui le deshonorent, concourent également à relever la beauté de cet Univers.

Pourquoi il eſt intéreſſant de diſcuter l'eſſai de Pſycologie.

Tel eſt le précis de la doctrine du Pſycologiſte. A la conſidérer en elle-même, on ne craindroit pas qu'elle pût être fort dangereuſe, ni faire des progrès, ſoit parmi les Chrétiens, ſoit parmi les Incrédules. Mais quand on voit des ſyſtêmes de Phyſique, de Métaphyſique, extrêmement ridicules, pour ne pas les caractériſer autrement, s'attirer des partiſans : quand on penſe que cette maniére d'allier le Chriſtianiſme avec le Fataliſme, plairoit aſſez aux incrédules paiſibles, qui cherchant à ſauver les dehors, ne ſeroient pas fâchés de paſſer pour Chrétiens, pourvû qu'on ne les aſſujettît point à croire ; on commence à appréhender avec raiſon que ces opinions bizarres ne ſoient pour la Religion un fléau auſſi redoutable, que les charençons pour le bled, qui après en avoir dévoré la ſub-

ſtance, ne laiſſent à ſes grains que l'apparence & les dehors.

D'ailleurs la maniére de raiſonner du Pſycologiſte, peut aiſément en impoſer, parce qu'il a de la clarté & de l'ordre : cette maniére eſt celle qu'affectent les Optimiſtes, de ſorte que c'eſt réfuter la doctrine de ceux-ci, que de faire tomber celle de la Pſycologie ; car ſi l'on excepte la partie du ſyſtême de l'Auteur, où il aſſocie le Chriſtianiſme avec le Fataliſme, ſes vues ſont les mêmes que celles des Optimiſtes.

Nouvelle tentative pour allier le Fataliſme au Chriſtianiſme dans l'Accord de la Foi & de la Raiſon.

Le nouvel Ouvrage *de l'Accord de la Foi & de la Raiſon*, eſt un troiſiéme ſyſtême où l'on tente cette alliance du Fataliſme & de la Religion L'Auteur, dont le génie eſt élevé & familiariſé avec la méthode des abſtractions, a de bonnes intentions ; s'il ſe trompe, ce ſera au moins ſans conſéquence ; car il proteſte de ſa ſoumiſſion à l'Egliſe Catholique, la ſeule communion où l'erreur n'eſt point un vice du cœur, par la diſpoſition où l'on y eſt de ſacrifier les opinions qu'on affectionne le plus aux déciſions de l'Egliſe. Ainſi parmi nous l'erreur d'un particulier n'eſt qu'une opinion, & ne devient jamais un dogme. Avantage que les Proteſtans ne peuvent revendiquer.

Je n'examine point comment cet Auteur concilie la Religion & la Raiſon.

La nature de mon ouvrage non ſeulement me diſpenſe de l'examen des conciliations, que le Pſycologiſte ou l'Auteur de l'Accord de la Foi & de la Raiſon, prétend faire entre les objets de la foi & de nos lumières naturelles ; mais encore elle m'interdit cet examen. Au reſte quand on a démontré dans le fait, comme je me propoſe de le faire, la liberté dans Dieu & dans l'homme, par l'expérience & le ſens intime, tous ces ſyſtêmes tombent d'eux-mêmes.

Préciſion de l'Auteur de l'Accord de la Foi & de la Raiſon.

Notre Conciliateur fonde ſon ſyſtême ſur une préciſion très délicate ; après avoir tenté de prouver que la liberté eſt incompatible avec la Divinité, il attribue au Créateur une eſpèce de liberté, non qu'il lui ſuppoſe le pouvoir de créer ou de ne pas créer, de produire ou de ne pas produire tel individu, d'accorder ou de refuſer tel ſecours, telle faveur. Dieu eſt en tout cela néceſſité par ſa propre ſageſſe ; mais il prétend qu'il eſt libre en ce ſens, que la créature n'a point de droit qui le néceſſite à le produire, à lui faire tel bien. Ainſi relativement à l'*exigence* des créatures, comme parle l'Ecole, Dieu n'eſt néceſſité, ni à les produire, ni à les modifier. Enfin il ſuppoſe une choſe abſolument inconcevable, en ce qu'il accorde aux hommes la liberté qu'il refuſe à Dieu ;

en quoi il différe de tous les Fataliſtes connus, dont les uns prétendent que Dieu eſt libre ; mais que tout ſe faiſant par l'efficace de ſa volonté, tout eſt de pure néceſſité dans les créatures ; & les autres faiſant de Dieu même le Fatum ; & pour lui & pour les créatures, enveloppent la cauſe ſouveraine & ſes effets ſous la même fatalité. Sur cette différence ſi marquée, j'ai cru être obligé d'examiner un ſyſtême ſi ſingulier. Je préviens le Lecteur, la diſcuſſion des principes de cet Auteur ſera pénible, parce qu'il raiſonne profondément, il s'éleve au deſſus même des abſtractions communes aux Philoſophes. Ceux qui craignent les diſſertations en ce genre, feront très-bien de paſſer les deux Chapitres où j'ai placé les miennes. J'oſe néanmoins me flater qu'il y a des vues neuves & intéreſſantes. Les preuves de fait répandues & accumulées dans mon ouvrage, ne pouvant être détruites par la méthode des abſtractions ; mais un certain ordre de Lecteurs prendroit pour des démonſtrations des difficultés abſtraites, ſi j'avois négligé d'en faire ſentir le faux.

J'ai cherché longtems l'ouvrage que Collins, défenſeur de la liberté de penſer, a compoſé contre la liberté. Il ne m'eſt

Paradoxes métaphyſiques ſur le principe des

actions humaines de Collins.

parvenu qu'après la confection de mon Ouvrage. J'avois bien préſumé qu'au ton affirmatif près, on n'y trouveroit aucune nouvelle difficulté; & je croirois même être légitimement diſpenſé d'en faire mention, ſi la ſingularité de certains paradoxes ne méritoit qu'on en fît valoir le ridicule. On m'a parlé avec beaucoup d'emphaſe d'un Livre qu'on attribue à M. de Fontenelles, victorieux, dit-on, contre la liberté humaine. Je n'ai pu le trouver, quelques perquiſitions que j'en aie faites. Je ſuis perſuadé qu'on y met la Métaphyſique aux mains avec les faits. La victoire dans ces ſortes de combats, reſſemble à celle des Spiritualiſtes, contre la certitude de l'exiſtence des corps. Ces ſortes d'Auteurs ſont des héros, qui attaquent un ennemi invincible avec des fleurets. Ils lui portent des bottes qui ne lui effleurent pas la peau.

Deſſein de mon Ouvrage.

A tous ces adverſaires, qu'on peut regarder comme repréſentans tous ceux qui adoptent un Fataliſme raiſonné, je n'oppoſe que le Sens intime & l'Expérience. C'eſt le double flambeau que je leur préſente d'abord; je diſcute enſuite les raiſonnemens ſur leſquels ils ſe fondent dans chaque partie de leur ſyſtême; & je leur fais voir que ce n'eſt ni au Sens

intime, ni à l'Expérience, ni aux principes de la raiſon qu'ils déférent ; mais au ſeul plaiſir d'ériger en dogmes des opinions inſoutenables, & que j'appelle l'objet ridicule de leur foi profane. Telle eſt la marche générale de tout cet Ouvrage. Mais il falloit mettre dans une claſſe particuliére, l'Auteur de l'Accord de la Foi & de la Raiſon ; parce que, comme je l'ai obſervé, vû ſes proteſtations réitérées, ſon ſyſtême ne peut être à ſon égard qu'une ſimple opinion.

Sa diviſion.

Mon ouvrage eſt diviſé en trois Parties. Dans la premiére, j'oppoſe le Témoignage du Sens intime & de l'Expérience à la foi ridicule des Fataliſtes, en faveur de la liberté humaine. Dans la ſeconde, je me ſers du même témoignage pour établir la préſence de Dieu ſentie en nous par ſon efficacité, & dans tous les effets de la nature. Dans la troiſiéme, j'emploie encore contre eux le même témoignage, pour leur démontrer la liberté divine. Je ne préviendrai point le Lecteur ſur l'importance de ces grands objets, il en eſt certainement perſuadé.

De quelle maniére j'agis à l'égard de nos Philoſophes ſi vantés.

Je ne ſçai ſi j'ai beſoin de quelque indulgence pour le peu de ménagement que je garde à l'égard de quelques Auteurs. Je ſens tout ce qu'exige la politeſſe ;

mais de quel uſage peut-elle être quand on entreprend de démontrer à un Auteur, qu'il déraiſonne, & qu'il ſe contredit perpétuellement; on ne peut en aucune ſorte le lui dire poliment. D'ailleurs quand on ſoutient les vérités les plus capitales, doit-on les ſoumettre au jugement de ſes Lecteurs, avec des précautions ſi étudiées, ou plutôt le zèle ſincère qu'on doit avoir pour elles, n'en diſpenſe-t-il pas? S'il eſt permis à nos prétendus Philoſophes de s'élever avec tant de paſſion contre les principes avoués, ne le ſera-t-il jamais d'en témoigner quelquefois pour leur certitude & leur évidence?

Au reſte, ce n'eſt point contre les Auteurs, mais contre leurs Ouvrages que j'écris; je ne cherche point à les irriter, je tâche, à ma maniére, de les éclairer; & la ſurpriſe que me cauſent leurs écarts, ne diminue rien de l'eſtime que je reconnois qu'on ne peut refuſer à leur mérite perſonnel, à leurs talens & à leur génie. Je termine mon Introduction par cette réflexion, que je prie le Lecteur d'avoir toujours préſente.

PREMIÈRE PARTIE.

Le Témoignage du Sens Intime & de l'Expérience en faveur de la Liberté humaine, oppoſé à la Foi profane & ridicule des Fataliſtes.

CHAPITRE PREMIER.

De la valeur du Témoignage du Sens Intime, en quel cas il équivaut à l'Evidence : le Sens intime de la Liberté eſt dans ce cas.

PREUVES.

Abus du doute méthodique.

LES Scholaſtiques avoient prévenu M. Deſcartes dans l'uſage du doute pour la recherche de la vérité. Ils mettoient tout en problême, éprouvoient tout par le doute, juſqu'aux objets de la foi. *An ſit verum ?* Y a-t-il quelque choſe de vrai ? *An aliquid exiſtat ?* Exiſte-t-il quelque

branche. Que réſulte-t-il donc de leur maniére de philoſopher ? que nous avons tort de croire très-fermement l'exiſtence des cieux, des aſtres, de la terre, de notre corps même ; que les trois dimenſions, toutes les figures, tous les mouvemens que nous voyons, peuvent être auſſi bien des fictions de l'eſprit que des réalités. J'en conclus qu'ils ignorent tous le vrai uſage du doute méthodique. 1°. Parce que la fin de cette méthode eſt de nous faire parvenir à la vérité, de nous faire affirmer ou nier la réalité d'un objet propoſé. Or quand on applique le doute à l'exiſtence des corps, on ſe prive de tout moyen de juger de cette exiſtence : elle reſtera éternellement indéciſe ; & cependant, quoiqu'en diſent nos deſtructeurs du monde, elle eſt de la derniére importance pour nous. Ils nous exhortent à régler tous les mouvemens de notre volonté, comme ſi les objets étoient réels ; mais croiroit-on d'un ſens bien raſſis, un homme qui douteroit de l'exiſtence de ſon pere, de ſa mere, des hommes, avec qui il traite ; qui par pure condeſcendance voudroit bien la ſuppoſer, & qui en les abordant leur diroit : Soyez phantômes, ou hommes, comme je crois l'être, je ne ſens pas moins ce que je vous dois.

Premiére preuve de cet abus.

2°. Dans le fait, tous ces Philoſophes après avoir accumulé toutes les raiſons qu'ils croient avoir, de regarder comme ſuſpecte la réalité du monde, ont néanmoins la certitude de ſon exiſtence ; ils commercent de bonne foi avec les autres hommes ; ils ne ſe demandent jamais ſérieuſement ſi ce ſont des phantômes, ou des êtres vrais diſtingués de leurs imaginations ; ils ne doutent non plus de l'exiſtence de ces hommes, que de la leur propre ; ils croient ce que croit l'homme le moins philoſophe, qu'il a un corps, & qu'il y a hors de lui d'autres corps. Le méthode du doute n'eſt donc d'aucun uſage à cet égard, puiſque le préjugé de l'exiſtence du monde conſerve tout ſon pouvoir ſur nous, & n'eſt point réduit dans la pratique à une ſimple préſomption par l'épreuve de ce doute ; ce qui ſuffit pour fonder la maxime que je veux établir ; *qu'il y a des préjugés ſur leſquels il ſeroit ridicule, & peut-être pernicieux, d'employer le doute méthodique.* Maxime importante qui doit préſider à toutes nos recherches, & qui nous apprend à les commencer par le diſcernement de ce qui doit être ſoumis à l'examen & au doute, de ce qui ne doit pas être mis à cette épreuve.

Seconde Preuve de cet abus.

Maxime propre à remédier à ces abus.

Comment discerner ce qui doit être soumis au doute méthodique.

Mais comment faire ce discernement ? M. Descartes n'en propose pas trop clairement les moyens. Il nous a desabusé de certains préjugés, qui renaissent pourtant malgré nous dans l'exercice de nos sens, comme dans la pratique. Le préjugé de l'existence des corps influe dans toutes nos pensées & dans toutes nos délibérations, même pour ceux qui croient qu'on a tort de conserver ce préjugé. Nous croyons voir les objets revêtus des couleurs ; nous croyons que la douleur est dans la partie affligée de notre corps. Ces deux préjugés éprouvés au doute méthodique, ont été reconnus faux par tous les Philosophes ; ils renaissent néanmoins toutes les fois que nous ouvrons les yeux, que nous éprouvons de la douleur.

Différence du succès du doute méthodique à l'égard de divers préjugés naturels.

Il est vrai que toute différence entre les préjugés disparoît pour tout homme qui ne sçait pas analyser. Mais 1°. quand nous avons douté de l'adhérence des couleurs à la superficie des corps, de la résidence de la douleur de nos membres, nous avons été conduits à ce doute par diverses expériences qui nous sont fort familières, & le résultat de l'examen a été un abandon entier du préjugé. Au contraire nulle expérience ne favorise le

doute de l'exiſtence du monde : car les illuſions du ſommeil & du délire étant reconnues pour telles pour celui-là même qui y a été aſſujetti, ce diſcernement ne ſert qu'à confirmer la certitude des corps. Ce ſont cependant les ſeules expériences que les partiſans du doute univerſel puiſſent employer contre elle. De plus l'examen le plus réfléchi de cette certitude, ſe termine toujours au doute d'où l'on eſt parti, au lieu que le doute de l'adhérence des couleurs aux objets, diſſipe par un jugement formel le préjugé renfermé dans le ſens de la vue. 2°. Les deux préjugés ſur le vrai lieu des couleurs & de la douleur, appartiennent à la perception même. De-là vient que dans le même tems, je vois la blancheur de mon papier, & ne crois pas qu'elle y ſoit. Au contraire la certitude de l'exiſtence des corps, eſt un acquieſcement au témoignage de nos ſens. Je dis plus, & je le prouverai ailleurs dans un certain détail, cet acquieſcement eſt libre, puiſque d'une part nous ne comptons ſur nos ſens, qu'autant que nous ſommes aſſurés d'avoir reçu leur témoignage étant dans notre bon ſens; & de l'autre, puiſqu'on nous allégue tant de raiſons métaphyſiques propres à en faire douter, & qui conſéquemment

nous donnent le pouvoir d'en douter.

Ces différences ſont fondées ſur l'expérience.

Qui m'a conduit à fixer ces différences? ma propre expérience. Après avoir levé cette difficulté, il eſt facile d'établir une régle pour diſcerner les préjugés naturels qui doivent être ſoumis au doute méthodique & à l'examen, & ceux qui doivent être ſouſtraits à cette méthode. Voici cette régle ſi eſſentielle à la recherche de la vérité. *Tous les préjugés naturels qui nous intéreſſent, dont ni la vérité, ni la fauſſeté, ne peuvent être démontrées, quoiqu'on puiſſe en douter, & qui demeurent conſtamment dans notre eſprit, malgré le doute méthodique, malgré le défaut de preuves: tous ces préjugés doivent être exceptés dans l'uſage de la méthode de M. Deſcartes.* Le bon ſens ne nous dit-il pas, qu'il eſt inutile de nous fatiguer à diſcuter ſcrupuleuſement des choſes dont nous ſentons que nous ſerons conſtamment perſuadés, quel que ſoit le ſuccès de notre examen, comme il nous dicte qu'il y a de la folie à ſe roidir contre l'évidence?

Régle eſſentielle à la recherche de la vérité.

Eclairciſſement ſur cette régle.

Peut-être craindra-t-on qu'en établiſſant cette régle, je n'occaſionne une grande confuſion dans les ſciences. Les opiniâtres, ceux qui n'ont que de l'entêtement, pourra-t on me dire, atteſteront le témoignage de leur ſens intime, pour unique

que & derniére raiſon de leur maniére de philoſopher, ce qui introduiroit non-ſeulement dans les Sciences, mais dans la Religion, un fanatiſme incurable. On peut ſe raſſurer ſur cette crainte, qui n'auroit d'autre fondement que le peu d'attention qu'on auroit donnée à l'énoncé de la régle que je propoſe. Il n'y eſt queſtion que de préjugés naturels & communs à tous les hommes, & non pas d'opinions particuliéres; on n'y parle que de préjugés, qui, quoique ſoumis au doute méthodique & au raiſonnement, reſteroient toujours indécis. Au contraire, à l'aide du doute méthodique, on peut démontrer la fauſſeté des opinions particuliéres. Les préjugés que nous ſouſtrayons à ce doute, doivent embraſſer des connoiſſances indiſpenſablement néceſſaires à l'homme; ce qu'on ne peut dire des opinions particuliéres. Enfin nous ſommes attachés aux préjugés dont je parle, de maniére que nous ne tenons aucun compte dans la pratique des raiſonnemens qui nous ſemblent même inſolubles; privilège que n'aura jamais aucune opinion particuliére.

L'inobſervation de cette régle occaſionne parmi nos plus grands Philoſophes des querelles auſſi puériles, que le ſont plu- Déſordre introduit dans les ſciences par

l'inobſervation de cette régle.

ſieurs diſputes ſcholaſtiques, ou des jeux d'enfant. Je parie, dit un enfant à ſon camarade, que tu ne me feras pas voir telle choſe; c'eſt qu'il eſt bien réſolu de fermer les yeux. Il eſt ſi conſtant que rien n'eſt démontré, que je vous défie de me prouver mon exiſtence; c'eſt ainſi qu'un Philoſophe m'attaquoit. Avez-vous beſoin, lui répondis-je, que je me fatigue beaucoup pour vous démontrer cette vérité? Prouvez-moi au moins que je ſuis libre, ajoûta-t-il: ma liberté n'eſt pas la vôtre, lui dis-je; ſi vous ne la ſentez pas, toute diſpute eſt finie entre nous; ſeulement je vous croirai hors de votre bon ſens, & on ne raiſonne point contre ceux qui l'ont perdu.

La liberté ne doit pas être miſe en queſtion.

Combien de volumes a-t-on fait pour ou contre la liberté humaine, & dans le Paganiſme, & dans le Chriſtianiſme? Eſt-il poſſible de dire rien de nouveau ſur une matiére auſſi rebattue, depuis tant de ſiécles? Oui, j'en ſuis perſuadé, & le voici. L'article de la liberté n'eſt point une queſtion, c'eſt une de ces verités qui n'eſt du reſſort, ni du doute méthodique, ni d'aucune diſcuſſion. Le ſentiment doit juger ici, & non le raiſonnement. La régle que nous venons de donner, & qui doit préſider à toutes nos recherches,

le prouve ; ſoumettez votre liberté au doute methodique, vous trouvez des motifs de doute, dès-là la queſtion eſt inſoluble. Premier caractère propre aux vérités, qui ne doivent point être ſoumiſes au doute méthodique, ni à la voie de l'examen : quel que ſoit le ſuccès de vos pénibles diſcuſſions, vous ne compterez pas moins ſur le ſens intime de votre liberté dans tout le cours de votre vie : ſecond caractère des vérités qui ne reſſortiſſent point au doute méthodique, ni à l'examen. Il nous importe beaucoup de ſçavoir ſi nous ſommes libres, & pour la vie préſente, & pour la vie future : troiſième caractère qui convient aux vérités que l'on doit ſouſtraire au doute méthodique.

La liberté préjugé naturel avoué.

Que nous ayons le ſens intime de la liberté, que nous nous ſentions le pouvoir de faire tout autre choſe que ce que nous faiſons, d'examiner ou de ne pas examiner ce qu'on nous propoſe, de peſer les vraiſemblances, d'opter entre elles, comme il nous plaît, tout cela eſt avoué même par le faux Traſibule.

Différentes expériences de la réclamation du ſens intime.

Il prétend à la vérité que ceux qui défendent la liberté, n'ont point d'idée de ce qu'ils diſent, & n'en peuvent donner aux autres ; il raiſonne en cela comme un

homme qui prétendroit que les ſenſations des couleurs, des ſons, du goût, ne ſont pas des façons d'être de notre ame, parce qu'elles ne peuvent être définies. Ne pourriez-vous pas me donner une idée de cette couleur qu'on donne depuis peu à nos draps, & qu'on appelle *Mordoré ?* diroit un homme qui en entendroit parler pour la premiére fois. Non, lui répondrois-je ; mais prenez un échantillon de ces étoffes, & regardez-le : voilà, en pareil cas, ma maniére de définir. J'en uſe ainſi avec le faux Trafibule, excepté que je le rappelle à des expériences qu'il peut faire ſur ſon ame : vous ne ſçavez ce que c'eſt que la liberté ; conſultez-vous vous-même, vous le ſçaurez.

Premier ordre d'expériences.

1°. Vous avez ſoif, on vous préſente à droite & à gauche deux verres de vin. Que ſentez-vous ? le pouvoir de choiſir l'un ou l'autre. Car vous voyez qu'il faut opter. C'eſt cette puiſſance d'opter qui vous inſpire l'entiére confiance de faire gagner celui de deux hommes que vous voudrez, dont l'un parie que vous irez à midi au Palais Royal, l'autre que vous n'irez pas. C'eſt ce dont vous êtes ſi jaloux, qu'il ſuffit qu'on vous ſoutienne qu'il vous eſt impoſſible de vous empêcher

de faire telle action vers laquelle vous entraîne une forte habitude, pour que vous preniez le parti de ne pas la faire. C'eſt ce pouvoir qui vous engage à réprimer, quoiqu'avec des efforts pénibles & douloureux, un mouvement de colère, par pure bienſéance, & par égard pour une perſonne que vous conſidérez. C'eſt cette ſupériorité que vous vous ſentez ſur tous les moyens les plus violens que les hommes puiſſent inventer pour vous faire confeſſer de bouche un menſonge, ou vous arracher votre ſecret, ou celui de votre ami. C'eſt ce pouvoir qui fait dire à un honnête homme, qu'aucune puiſſance humaine ne peut l'engager à bleſſer ſon honneur & ſa probité. C'eſt ce qui détermine tant de jeunes gens à ſacrifier leur goût vif pour le plaiſir & l'habitude d'une vie molle & inutile, aux fatigues de la guerre, aux riſques de la mort, quoique la mort ſoit pour quelques-uns, dont la mauvaiſe Philoſophie à perverti le jugement, le dernier terme de leur être. On ſent dans ces derniers toute la force de la liberté ſur tous les attraits les plus impérieux, puiſque ces attraits ſi puiſſans ſur eux ſont balancés par l'eſpérance d'obtenir une place honorable dans la mémoire des autres hommes. D'autres préférent

une vie honteuſe à la mort. Et les plus fols, qui ne forment pas le petit nombre, rendent inefficace l'attrait puiſſant que nous avons pour la vie, & la ſubordonnent à l'uſage immodéré des plaiſirs. Enfin il n'eſt perſonne à qui il ne ſoit arrivé ſouvent de réprimer tout ce qui le ſollicitoit le plus vivement au plaiſir ou aux douceurs du repos, pour des eſpérances ſouvent frivoles & très-éloignées. Notre propre expérience nous démontre donc qu'il n'eſt aucun genre d'attraits néceſſitans, ou ſouverainement efficaces ſur le cœur de l'homme. Penſez donc tout ce qu'il vous plaîra de la liberté, vous vous ſurprendrez cent fois le jour dans quelqu'unes de ces ſituations que je viens de décrire. Tant il eſt vrai qu'il en eſt de la liberté, comme de la certitude de l'exiſtence des corps, le raiſonnement ſemble l'anéantir, & l'uſage la fait revivre.

Autres expériences.

2°. Le ſens intime du pouvoir de choiſir, ſe montre même tout entier dans les différens uſages que nous faiſons du raiſonnement. Qu'eſt-ce que le raiſonnement ? ſi ce n'eſt l'exercice de la liberté, de ce pouvoir que nous ſentons d'examiner les choſes ſous toutes leurs faces, de les analyſer dans la réſolution de nous

rendre, ſi l'évidence nous luit ; de balancer les vraiſemblances, ſi nos recherches ne nous menent pas juſqu'à l'évidence ; de ſuſpendre notre jugement, lorſque nous ne ſommes pas forcés de prendre un parti ; ou s'il faut en prendre un, d'opter entre le plus sûr, avec de moindres eſpérances, ou le moins sûr avec de grandes eſpérances. Peut-on raiſonner ſur quoique ce ſoit, qu'on ne ſente en ſoi le pouvoir d'affirmer, de nier, ou de douter ?

Sur quoi raiſonne-t-on dans le monde, en ce qui touche la conduite de la vie ? n'eſt-ce pas ſur des vraiſemblances, c'eſt-à-dire, ſur des opinions qui ne décident point invinciblement l'eſprit, qu'il peut admettre ou rejetter ? Toutes les opinions des Philoſophes, ou des hommes en général, ſont-elles appuyées ſur des principes auxquels il n'eſt pas poſſible de ſe refuſer ? Le faux Traſibule s'éleve contre tout le genre humain, parce que ſur des preuves inſuffiſantes, à ſon avis, les hommes ont cru dans tous les tems que la Divinité gouverne le monde, & qu'elle mérite un culte. De quoi nous reprend-il ? de ce que nous ſommes néceſſités à penſer ainſi. Il a tort. Où ſeroit notre faute ? de ce que nous nous déterminons ſur des raiſons foibles ? Il nous croit donc

libres ; il reconnoît donc en nous ce pouvoir de donner à de legères vraiſemblances, ſans y être néceſſités, l'acquieſcement qui n'eſt dû qu'à l'évidence ? Combien de perſonnes dans ce ſiécle, ſe paſſionnent pour des ſyſtêmes de pure imagination ? Y ſont-ils néceſſités ?

On ſuppoſe libre tout homme avec qui l'on raiſonne.

Nous ne raiſonnons pas toujours pour nous-mêmes ; par l'uſage de la parole, nous faiſons un commerce d'idées & de vérités avec tous les autres hommes, & nous les ſuppoſons libres quand nous raiſonnons avec eux. De même, on n'écrit pas pour des lecteurs, qu'on juge incapables de peſer des raiſonnemens & des vraiſemblances, d'affirmer, de nier, ou de douter. Le but qu'on ſe propoſe, eſt d'éclairer leur libre arbitre, de leur faire abandonner des erreurs, de les porter à ſuſpendre leur jugement ſur certains points, de les décider ſur d'autres, & toujours dépendament du jugement qu'ils porteront, & de leur déciſion ; ſoit pour ſe procurer ou pour laiſſer là votre ouvrage, pour le lire, ou pour remplir ſimplement le vuide d'une tablette. Ecrit-on pour des machines ? exhorte-t-on des machines ? Leucippe à laquelle le faux Traſibule écrivoit, étoit-elle libre, ou ne l'étoit-elle pas ? Si elle l'étoit,

Traſibule étoit un fol, puiſqu'il nioit la réalité de la liberté humaine, & qu'il la ſuppoſoit dans Leucippe. Ne l'étoit elle pas ? Traſibule extravaguoit également, puiſqu'il reſſembloit à un homme qui feroit des complimens à un flûteur automate, qui reprendroit quelques phraſes de l'air qu'il joue, & lui ſuggereroit telle ou telle autre.

Les combats contre la liberté en ſont l'exercice.

3°. On doit conclure de cette ſeconde ſuite d'expériences, qu'on ne combat la liberté, que par l'uſage même de la liberté, puiſqu'on ne l'attaque que par le raiſonnement qui eſt un des plus précieux uſages de la liberté. Et quels raiſonnemens emploie-t-on ? ceux qui ne ſont capables que de confirmer ou de perpétuer le doute ſur la vérité du ſens intime de la liberté. Ce ſens intime pourroit être faux, dit-on, parce qu'un homme qui ſeroit déterminé conſtamment par une force extérieure à laquelle il ſe prêteroit par cette eſpèce de pouvoir qu'on appelle ſpontanée, pourroit néanmoins ſe croire libre, & s'imaginer pouvoir ſe déterminer par ſoi-même. Je n'entre point préſentement dans l'examen de la verité ou de la fauſſeté de la ſuppoſition, j'aurai bientôt occaſion de la comparer à l'expérience ; il me ſuffit ici que ce ſoit une hypothèſe, & qu'on la

donne pour telle. Qu'en réſulte-t-il? que notre ſens intime peut être vrai, & peut être faux; qu'on doit ſuſpendre ſon jugement ſur la queſtion de la liberté, parce que nous n'avons aucun moyen de diſcerner, ſi nous ſommes dans l'hypothèſe où le ſens intime dit vrai, ou dans celle où il énonce faux. J'étens cette conſéquence; donc ceux qui nient la liberté, n'y ſont pas portés par un principe néceſſitant, puiſque le motif ſur lequel ils prennent le parti de la négative, ne les porte qu'à douter; donc ils font uſage de leur libre arbitre, lors même qu'ils en nient l'exiſtence.

Le ſens intime de la liberté dans celui de la veille.

4°. Nous ſentons encore l'énergie du ſens intime de la liberté dans la diſtinction de la veille & du ſommeil. Ce diſcernement eſt encore une de ces vérités, qui doit être au deſſus de tout examen. Si je veux chercher dans la Méthaphyſique des caractères propres à aſſurer ce diſcernement, je m'égare ſans retour. Mais l'expérience décide ce que le raiſonnement laiſſe dans l'incertitude, & perſonne ne s'y méprend. A peine ſommes-nous éveillés, que tout ce qui nous a occupés, réjouis, ou tourmentés durant le ſommeil, eſt cru une pure illuſion, eſt décidé l'effet d'une néceſſité ſous laquelle

nous étions purement paſſifs. Dans quelques ſonges on s'interroge ſoi-même, pour ſçavoir ſi on eſt éveillé ou endormi ; on décide que l'on veille : c'eſt, ce ſemble, le ſens intime qui répond. Eſt-on éveillé, on eſt convaincu que l'interrogation & la réponſe ſont également illuſoires. On eſt certain qu'on ne jouiſſoit pas de ſon bon ſens durant le ſommeil : c'eſt de-là que ceux qui ont de bonnes raiſons pour envier le ſort des animaux, concluent que le ſens intime de la liberté, nous ayant ſouvent trompés pendant le ſommeil, nous n'avons pas de raiſon d'y faire plus de fond, quand nous veillons. Raiſonnement parallele à celui des Spiritualiſtes, qui ayant obſervé que nous voyons des phantômes dans nos ſonges, & de la même maniére dont nous appercevons les objets, quand nous ſommes éveillés, en inférent que nous ne ſommes pas plus certains de l'exiſtence de tout ce dont nous avons la perception dans la veille, que de la réalité des objets dont nous avons été ou amuſés, ou fatigués pendant le ſommeil. Mais que nous ſoyons légitimement autoriſés ou non, à nous prêter au ſentiment qui nous annonce que nous veillons, il eſt certain que nous y comptons, & que les pré-

Le diſcernement de la veille & du ſommeil ne peut être ſoumis au doute méthodique.

tendus Philoſophes, qui tâchent de nous rendre ce ſentiment ſuſpect, y comptent autant que nous dans la pratique. Ils ne penſent pas que le ſens intime de la liberté les a trompés pendant la nuit, ils croient au contraire qu'ils ne l'avoient pas, qu'ils n'étoient pas à eux, ce que les Latins expriment par *ſui compos*.

Queſtion inſoluble pour les Fataliſtes.

Si nous ſommes également ſoumis à la néceſſité dans le ſommeil ou dans la veille, que nos Sophiſtes nous expliquent comment le ſens intime de la liberté, étant dans leur théorie le même abſolument, quand il répond, & dans un ſonge & dans la veille, nous ſommes déterminés à juger fauſſe la réponſe qu'il donne durant le ſommeil, & vraie celle que nous en recevons pendant la veille. Pour nous, nous ne ſommes point embaraſſés de ces queſtions & de ces réponſes de nos ſonges : *Veillai-je ? oui, je ſuis dans mon bon ſens*. Nous regardons ces ſortes d'interrogations & de réponſes, comme des phraſes qui repréſentent des formules ; mais qui ne ſont de notre part, ni une demande, ni une réponſe. Vous êtes pleinement à vous ; & cette propoſition : Je ſuis Roi, vous vient dans l'eſprit, elle énonce une affirmation, en eſt-ce une ? non, c'eſt ſeulement penſer, mais ce n'eſt

A quoi ſe réduiſent les interrogations & les réponſes dans nos rêves.

pas affirmer ; car vous ne vous donnez pas même la peine d'examiner ſi la propoſition eſt vraie ou fauſſe, vous la laiſſez paſſer ſans l'avouer, ni la contredire.

Dans ces momens de ſilence, qu'on preſcrit en quelque ſorte à ſon cerveau, quand on ſe prépare à méditer ſur quelqu'objet, combien de propoſitions affirmatives & négatives retentiſſent malgré vous dans votre tête, auxquelles vous ne prenez aucun intérêt. Vous entendez cette propoſition, *ſuis-je libre ?* ſuivie de cette réponſe, *non* ; quoique vous faſſiez actuellement uſage de votre liberté, en tâchant de détourner toute idée différente de celle dont vous voulez vous occuper. Mais vous ne vous faites dans le vrai ni interrogation, ni réponſe. Or ces illuſions de la veille ne reſſemblent-elles pas parfaitement à celles du ſommeil ? Si dans la veille ce n'eſt pas une vraie négation de notre part, quand, malgré nous, cette penſée nous vient, *je ne ſuis pas libre ;* n'eſt-il pas évident que ce n'eſt pas le ſens intime qui nous répond dans nos rêves, lorſque nous entendons dans notre tête cette propoſition affirmative, *je ſuis libre ?*

Expériences de la veille propres à nous faire juger de la valeur de nos affirmations & de nos négations dans les rêves.

Voici encore une autre expérience déciſive ſur des formules des vouloirs, qui

Autre expérience.

ne renferment aucun acte de la volonté. Donnez cet ordre verbal à votre main droite, *je veux que tu te portes à ma tête ;* elle reſtera immobile. Pourquoi ? c'eſt que vous vous contentez de proférer dans votre tête, ou des lèvres, une expreſſion de vouloir, & que vous ne produiſez point un vouloir. Vous dites que vous voulez mouvoir la main ; mais vous ne le voulez pas : la parole peut vous ſervir à vous faire obéir des autres hommes, mais elle n'eſt pas deſtinée à vous ſoumettre vos membres ; il faut pluſieurs inſtans pour rendre votre commandement complet ; il ne peut être exprimé que par pluſieurs mots ; un inſtant ſuffit pour vouloir, & un inſtant plus petit que la prononciation d'un mot, que celle d'une lettre ; vos membres n'entendent point un langage qui eſt de pure inſtitution humaine. Faites cette expérience ſur vos doigts, ſur vos mains, ſur vos pieds, &c. Mais formez le vouloir de porter votre main à la tête, de faire tel mouvement des doigts ou des pieds, vous êtes obéi avant même d'avoir pu exprimer ces volontés.

Nous diſtinguons en nous ce qui eſt paſſif de ce qui eſt actif.

5°. Nous ſçavons que nous ſommes néceſſités dans toutes nos ſenſations, dans toutes les perceptions occaſionnées par les impreſſions faites ſur les organes de

nos ſens. Nous ſçavons donc très bien diſtinguer ce qui n'eſt que néceſſité en nous. Nous l'éprouvons également dans les impreſſions qui nous répugnent, & dans celles qui nous flatent ; nous ſentons que nous ne ſommes le principe d'aucune de ces ſenſations. Au contraire nous nous attribuons toutes nos volontés quelles qu'elles ſoient ; nous croyons qu'elles viennent immédiatement de nous. Nous faiſons même un diſcernement entre nos volontés. Les unes partent de notre activité, de notre amour inné pour *le bien-être*, & de notre averſion innée pour *le mal-être* ; mais elles en partent en prévenant tout exercice de notre raiſon & tout examen : ce qui arrive lorſque nous ne ſommes pas dans notre bons ſens, ou que la vivacité avec laquelle une ſenſation agréable ou fâcheuſe nous frappe, ne nous laiſſe pas le tems d'examiner, ſi nous devons nous y prêter ou non. Nous appellons ſpontanées ces ſortes de volontés. Notre activité ſe décide alors pour le premier moyen de jouir de l'objet qui nous flate. Ces ſortes d'actes ſont néceſſaires ; mais le caractère de leur néceſſité ne vient pas d'une cauſe différente de nous-mêmes, elle naît d'une pente naturelle,

Dans ce qui eſt actif en nous, nous diſtinguons le

ſpontanée, ou le ſimple volontaire du vouloir délibéré.

qui nous porte à aimer le bien-être, & à haïr ce qui nous rend malheureux. Un bien s'offre-t-il dans le tems où notre raiſon eſt en défaut, où nous ſommes incapables de délibérer ? nous nous y prêtons néceſſairement ; mais ce vouloir, ce conſentement, n'eſt point une impreſſion paſſive que l'ame reçoit du dehors, comme l'eſt un plaiſir, ou une douleur : ſe plaire dans une ſenſation, deſirer qu'elle continue, & cette ſenſation même, ſont des choſes que nous diſtinguons, comme ce qui eſt paſſif de ce qui eſt actif. Nous rapportons, par exemple, l'impreſſion agréable de l'odeur de roſe à un objet étranger ; mais nous nous donnons le deſir de conſerver cette impreſſion. Nous nous ſentons paſſifs ſous une modification agréable, & actifs dans la volonté de nous la conſerver.

Quel eſt le cas où nos volontés ſont ſpontanées.

Nos paſſions peuvent être réveillées ſi puiſſament, que toute délibération nous eſt interdite dans le premier moment ; alors leur premiére impreſſion a ſon effet infallible. Notre amour pour le bien-être court de lui-même au devant de l'objet qui nous affecte agréablement. La plûpart des Scholaſtiques rapportent cette néceſſité à une cauſe étrangère, ſans trop s'expliquer. Quelques-uns même

ont penſé qu'une néceſſité qui réſulteroit du fond de la volonté, ne nuiroit point au libre arbitre ; en quoi certainement ils ſe trompoient.

Comment nous diſtinguons le libre du ſimple volontaire.

Mais quoique ces volontés ſpontanées ne ſoient pas les effets d'une cauſe étrangère, quoiqu'elles naiſſent de notre activité dans les occaſions où elle ne peut être éclairée par le raiſonnement, qui eſt, ou qui doit être le modérateur de la volonté, quoique les actes qui ſuivent ces volontés, ſoient de nous, parce que nous les voulons, & uniquement parce que nous le voulons ; nous ne les approuvons, ni ne les blâmons, parce qu'ils ſont indélibérés ; mais pour qu'ils ſoient cenſés tels, il faut que nous ſoyons bien aſſurés, que le défaut de délibération vient de l'incapacité où nous étions de raiſonner, dans l'inſtant où notre activité s'eſt déployée : car il ne ſuffit pas que nous ſoyons convaincus que nous n'avons pas examiné, il faut de plus l'être intimement que nous n'étions point en état de le faire. Sans cette condition, nous nous reprocherions cette action, ſi elle étoit mauvaiſe, parce que nous n'avons point uſé de notre pouvoir d'examiner, de comparer & de délibérer. C'eſt ainſi que dans le fait, nous jugeons

de la bonté ou du défaut des actions que nous avons faites étant dans notre bon ſens ; que nous nous reprochons toutes les volontés qui ont eu pour objet les plaiſirs ſenſuels, préférablement aux actions qui nous rendoient eſtimables, ſoit à nos yeux, ſoit à ceux des autres hommes, ou qui étant bornées à une utilité particuliére, ont été préjudiciables à l'honnêteté, à la probité, ou à l'intérêt général de la ſociété.

Il ſuffit qu'abſolument la préciſion de volonté ſpontanée & de volonté libre ſoit admiſe par tous les hommes.

Il importe peu à préſent de ſçavoir ſi nous ſommes fondés à faire ce diſcernement entre ces volontés précipitées qui préviennent la raiſon, ou que nous jugeons au moins excuſables ; c'eſt-à-dire, celles que les Scholaſtiques appellent ſpontanées, & d'autres volontés que nous avons formées, lorſque nous étions bien à nous-mêmes, que nous croyons pouvoir être eſtimées, ou dont nous rougiſſons ; il ſuffit qu'on ne puiſſe pas nier que la plûpart des hommes ne faſſent & n'aient toujours fait cette préciſion. Ceci étant hors de doute, je demande à nos Fataliſtes, d'où vient que nous nous reprochons certaines actions, auxquelles nous pouvions nous refuſer, s'il eſt vrai, comme ils le diſent, que nous ſommes néceſſités en tout, comme l'eſt une boule

à suivre la direction à laquelle le choc d'un autre corps la détermine. Comment distinguons-nous certaines actions dont nous pensions que nous n'avons pu nous abstenir ; & d'autres au contraire que nous blâmons, parce que nous pouvions ou les faire mieux, ou ne les point faire.

Cette distinction seroit une erreur dans le système des Fatalistes, mais une erreur fondée sur un jugement nécessaire ; or comment un jugement nécessaire pourroit-il être une erreur ? Les hommes ne trouvent rien de plus vrai, rien de plus opposé à l'erreur, que ce à quoi ils ne peuvent refuser leur acquiescement : or, selon ces prétendus Philosophes, les hommes nécessités dans tous leurs jugemens, dans toutes leurs volontés, distinguent en eux des volontés qu'on ne peut justement leur imputer, & d'autres qui méritent d'être estimées ou d'être blâmées. Donc le jugement qui approuve en eux cette distinction, est vrai, aussi qu'il est nécessaire, comme celui qu'entraîne l'évidence ; ou plutôt il est en même-tems & vrai & faux : vrai, puisque ceux qui l'adoptent, y sont nécessités par une force qui équivaut à l'évidence : faux, parce que dans le système de ces Messieurs, il n'y a en nous ni

l'intime ne les hommes tienne cette erreur ... ont ... jours néces- sités.

vouloir, ni jugement libre ; contradiction manifeſte. En un mot, ſi les Fataliſtes nous diſent, la plûpart des hommes ſont répréhenſibles en déférant aveuglément au témoignage du ſens intime à cet égard, donc ils confeſſent que le commun des hommes abuſe du pouvoir d'adopter ou de rejetter ce témoignage ; donc les Fataliſtes reconnoiſſent en cela la liberté qu'ils combattent. Car on n'eſt pas répréhenſible quand on ne peut faire autrement.

Dans le plein exercice de notre raiſon, nous diſtinguons encore entre volontés ſpontanées & libres.

6°. Nous venons de voir que nous diſtinguons l'effet de notre activité, ſuivant l'état où nous ſommes, quand elle ſe meut ; c'eſt-à-dire, ſuivant que nous ſommes ou que nous ne ſommes pas dans notre bon ſens. Lorſque notre raiſon ſe tait, notre activité ſuit ſa nature, & par conſéquent ſe déploie néceſſairement, mais ſans que ſon mouvement puiſſe être imputé à une impreſſion étrangère. Mais nous n'avons pas pouſſé encore aſſez loin la préciſion à l'égard des effets de cette activité ; car dans le cas où nous jouiſſons pleinement de notre liberté, nous pouvons encore diſtinguer des volontés ſpontanées & d'autres libres ; & cette premiére eſpèce de pur volontaire, découle de notre état même de liberté,

& ſe ſuppoſe néceſſairement. Tel eſt l'acquieſcement que nous donnons à l'évidence; il eſt néceſſaire, & il ſuppoſe que notre raiſon agit. La vérité eſt le bien de notre curioſité naturelle; elle eſt un des objets de notre amour pour le bien-être. Lorſqu'elle ſe préſente ſans nuages, nous ne voyons rien qui puiſſe nous la rendre ſuſpecte, elle eſt la même à quelqu'épreuve que nous la mettions; & le réſultat de notre examen ſe réduit à nous faire ſentir que nous ſommes dans l'impuiſſance de trouver aucun moyen de la détruire. Telles ſont tant de vérités mathématiques & métaphyſiques qui roulent, non ſur l'univerſalité des mots, en quoi on ſe méprend ſouvent, mais ſur l'univerſalité des idées. Alors notre amour pour le vrai ſe porte néceſſairement vers ſon objet. Car être hors d'état de juger de la nature d'un bien unique qui ſe préſente, & de le comparer avec d'autres biens (ce qui nous arrive dans nos premiers mouvemens, & lorſque nous ne pouvons délibérer) ou ſe ſentir libre & jouiſſant de ſon bon ſens, mais dans l'impuiſſance de voir rien qui obſcurciſſe ou qui rende douteux l'objet que nous examinons; c'eſt la même choſe. Notre amour pour le vrai ſe décide par ſa na-

Comment l'acquieſcement à l'évidence eſt ſpontanée.

ture, pour toute vérité où il ne trouve rien d'équivoque. Le desir de voir est rempli, lorsque l'objet est vu clairement : il n'en est pas de même des vraisemblances, nous nous sentons libres à leur égard, parce que nous voyons, ou dans l'obscurité de l'objet qui n'est que vraisemblable, ou dans ce qui résulte de la comparaison que nous en avons faite avec d'autres objets & avec nos intérêts ; nous y trouvons, dis-je, des motifs d'hésiter & d'exercer le pouvoir de suspendre le jugement que nous nous sentons, lorsque nous avons toute notre raison.

Ce que ce sixième article ajoûte au second.

Les secondes expériences que j'ai indiquées dans ce Chapitre, ont fait voir combien le sens intime de notre liberté se manifeste dans l'usage du raisonnement. Mais je n'avois pu encore faire bien sentir la différence qui est entre l'acquiescement à l'évidence, & l'option entre les vraisemblances. Précision aussi exacte qu'elle est propre à nous convaincre que notre activité a des effets nécessaires & d'autres qui ne le sont pas.

Dans les choses où nous sommes sous la nécessité, il y a une nécessité qui

7°. En pénétrant encore plus avant dans le fond de notre être, nous trouvons une autre précision à faire entre deux espèces de nécessités différentes. L'amour pour le bien-être, qui est une propriété

eſſentielle à l'être ſenſible, eſt néceſſairement en nous. Sentir l'exiſtence & s'y plaire, aimer les maniéres d'être agréables, haïr celles qui ſont fâcheuſes ou douloureuſes; c'eſt une diſpoſition qui ſe confond tellement avec la ſenſibilité, qu'on ne peut même diſtinguer ces deux choſes par la penſée. Cette diſpoſition eſt donc naturelle à notre ame, elle n'eſt point l'effet d'une impreſſion extérieure, comme le mouvement imprimé au corps. Le P. Malebranche n'a pas expliqué notre activité auſſi heureuſement qu'il le croyoit, en la définiſſant une impulſion vers le bien en général. C'étoit faire entendre que Dieu a donné à l'être ſenſible, une tendance vers le bien-être, comme une qualité accidentelle à la nature de cet être. La faculté que nous appellons la volonté, eſt intimement liée à notre nature, qui conſiſte à ſentir l'exiſtence. Et c'eſt par une néceſſité naturelle, & non par une impreſſion étrangère, que nous aimons le bien-être en général. S'exprimeroit-on exactement ſi l'on diſoit que la diviſibilité & la mobilité ſont des dons que Dieu a faits à la matiére, ſont des qualités qu'il a pu donner ou refuſer au corps. De même quand le P. Malebranche prétend que Dieu imprime à l'être qui ſent

découle de notre nature, tel que l'amour du bien-être en général; une autre qui vient d'une impreſſion étrangère, celle qui nous met en état de raiſonner.

eſſentiellement l'exiſtence, un amour pour le bien-être, n'eſt-ce pas ſuppoſer que l'être ſenſible eſt de ſa nature indifférent pour le bien-être, & que ſon penchant pour la félicité, eſt une grace qu'il tient du Créateur. Or, eſt-ce une choſe intelligible qu'un être ſenſible qui n'aime pas le bien-être. Je prie le Lecteur de ſe familiariſer avec cette idée.

Au contraire, l'état de bon ſens, celui d'être ſuſceptible d'attention, la faculté de comparer & de juger, ne ſont point attachés à notre nature; nous en ſommes privés à notre naiſſance, & pendant les premiéres années qui la ſuivent. A la vérité, notre ame a naturellement la faculté de penſer; mais cette faculté n'eſt miſe en exercice qu'à l'occaſion d'une certaine diſpoſition du cerveau, & c'eſt d'une cauſe extérieure que nous en recevons le libre uſage; nous ſommes paſſifs à cet égard. Car ce n'eſt pas parce que nous le voulons, que nous ſommes dans notre bon ſens : ainſi nous ſommes ſur cela néceſſités, même par rapport à l'état de liberté, & dans une dépendance totale d'une puiſſance étrangère. Et cette néceſſité à laquelle nous ſommes ſoumis, différe par-là, de celle par laquelle nous aimons le bien-être en général.

général. Cette dernière nous eſt eſſentielle, & l'impreſſion qui nous rend maîtres de nous-mêmes, vient de dehors.

Comment l'ame néceſſitée par ſa nature à aimer le bien-être en général, ne l'eſt point à aimer un bien particulier, lorſqu'elle a la faculté d'examiner.

Lorſque nous uſons de notre raiſon, nul bien-être particulier ne lui paroît eſſentiellement notre bien-être. Il y a tant de maniéres d'être heureux, aucune ne remplit notre capacité. Tout bien-être peut être remplacé également & plus favorablement par différens objets, par la même eſpèce de bien, ou par d'autres d'une autre eſpèce. Nous ne ſommes donc pas portés invinciblement par notre nature à aucun ordre de félicité, à aucune eſpèce de plaiſirs, puiſqu'il n'y en a point d'eſſentielle à notre exiſtence. C'eſt ce qui ſera plus développé dans le Chapitre ſuivant, où, à l'occaſion des objections des Matérialiſtes, nous ajoûterons de nouveaux phénomènes à ceux que nous rappellons ici, pour faire ſentir combien eſt puiſſante la voix de notre liberté.

Sens intime de la liberté dans l'idée des poſſibles.

8°. Nous avons certainement l'idée des poſſibles, & c'eſt ſurquoi tombent d'abord toutes les délibérations. Sommes-nous ſollicités à rechercher un bien, nous examinons s'il eſt poſſible de nous le procurer, ou nous comptons ſur cette poſſibilité. Si l'Univers & toutes ſes

parties ſont ſous la fatalité, ainſi que le ſoutiennent les Matérialiſtes, rien n'eſt poſſible, pas même ce qui doit arriver dans la ſuite des tems. Car, on ne dira jamais: Il eſt poſſible que ce jour ſoit ſuivi d'un autre jour. Tant il eſt vrai que l'objet de notre penſée par rapport aux poſſibles, eſt ce qui peut être exécuté en un tems, ou ne l'être jamais. Je vois qu'il eſt poſſible qu'au lieu de continuer d'écrire, je quitte la plume pour me repoſer, ou faire autre choſe. Le lecteur voit qu'il lui eſt poſſible de terminer bruſquement ſa lecture. Dans ces événemens poſſibles, le lecteur & moi, ne ſentons-nous pas notre libre arbitre. Un Sculpteur auquel on préſente un bloc de marbre, voit clairement qu'il en peut tirer une ſtatue, la figure d'un homme, & de tel homme que l'on voudra, celle d'un animal, un bas relief, un vaſe, un tombeau. C'eſt dépendament de la connoiſſance de ces poſſibilités, qu'il vous demande ce que vous voulez qu'il en faſſe, étant bien aſſuré qu'il pourra exécuter ce que vous lui commanderez. Dans les choſes même que nous avons ſous les yeux, nous voyons ce qu'on auroit pu y faire, & ce qu'on n'y a pas fait. En admirant la belle ſituation de S. Germain

en Laie, on penſe que le feu Roi auroit pu y mettre toutes les beautés qu'il a miſes à Verſailles. Enfin, dans la Philoſophie, combien d'hypothèſes & de ſyſtêmes ne roulent que ſur des poſſibilités. Vous ne pouvez nier cette ſuppoſition, vous diſent ceux qui déclament tant contre les ſyſtêmes. Il eſt donc vrai qu'ils regardent l'ordre entier des poſſibles, comme des vérités néceſſaires & qu'on ne peut révoquer en doute. Ceux qui parmi eux attaquent la liberté par des hypothèſes, comme ceux qui la défendentpar les leurs, prouvent également, au jugement d'un homme ſenſé, & l'exiſtence, & l'abus de la liberté.

L'idée des poſſibles réunit celles de la néceſſité & de la liberté. Ce n'eſt pas la volonté du Sculpteur dont nous venons de parler, qui fait que le bloc de marbre peut recevoir toutes ſortes de figures; cette propriété eſt dans la nature même de ce bloc: mais cette propriété eſt une capacité inerte & purement paſſive. Une choſe poſſible ne peut ſe donner l'exiſtence à elle-même. Nul être purement paſſif, ne peut ſe donner les façons d'être, à l'égard deſquelles il n'eſt que paſſif. Le Sculpteur ne voit qu'on peut faire d'un bloc de marbre telle ſtatue,

L'idée des poſſibles réunit celles de la liberté & de la néceſſité.

qu'en penſant à une volonté qui a le pouvoir de l'en faire ſortir à l'aide du ciſeau, il ſent cette volonté en lui-même. Il en eſt de même de toutes les figures poſſibles qu'on peut donner à la matiére, elles ſuppoſent toutes dans les corps une ſimple capacité, & néceſſairement aſſujettie au vouloir d'un être, qui peut en faire ce qu'il voudra. Ainſi, généralement parlant, tous les corps nous paroiſſent indifférens au mouvement & au repos, nous y voyons la pure poſſibilité d'être, miſe dans tous les ſens & avec tous les degrés de viteſſe. Par conſéquent, nous les concevons aſſervis néceſſairement à une cauſe qui peut les fixer au repos, à telle direction, ou à tel dégré de mouvement. Toute la nature nous crie donc de toutes parts la liberté, partout elle nous montre la liberté à côté de la néceſſité, & même dans le plus intime de notre être. Et c'eſt cette perpétuelle alliance de la néceſſité & de la liberté, qui fait illuſion à la plupart des Philoſophes dont les uns trouvant de très-grandes difficultés dans la défenſe de la liberté qu'ils reconnoiſſent, & les autres prenant mal à propos des difficultés pour des démonſtrations, décident que généralement tout eſt ſoumis au fataliſme.

Mais, d'où ai-je tiré les phénomenes que j'ai renfermés fort ſuccintement dans ces huit articles. Je ne les ai point cherchés hors de moi, c'eſt en moi que je les ai trouvés. Je n'ai point conſidéré la liberté comme un être métaphyſique. Je n'ai point raiſonné ſur moi-même, je me ſuis regardé au dedans, & j'y ai vu le contraſte continuel de la néceſſité & de l'activité. Ainſi, pour diſtinguer la ſenſation du verd de celle du rouge, je ne dois point former une chaîne pénible de principes & de théorêmes; j'ai l'une & l'autre de ces ſenſations, & je vois que l'une n'eſt pas l'autre; de même, ſans une longue ſuite de raiſonnemens, je diſtingue très-bien en moi, ce qui vient de la néceſſité, & ce qui produit mon activité, ſans aucune néceſſité.

Où je trouve toutes ces préciſions.

Voilà toute la démonſtration que j'emploirois en pareil cas; ce qui eſt ſenti, eſt, exiſte. C'eſt le principe unique d'où je parts, en traitant de la ſenſation & de la liberté. Le Philoſophe qui voudra le contredire, ſera obligé de prouver que le néant peut être apperçu. Ce ſeroit en pure perte qu'il nous oppoſeroit les erreurs de la vue & des autres ſens. Au lieu de lui répondre directement, ce qui eſt cependant très-poſſible, je reſtrain-

drois le principe à ce qui affecte intimement mon ame, & je l'exprimerois de cette maniére : Ce que je ſens dans mon ame y eſt, or tous les phénomènes où j'ai trouvé l'oppoſition de la néceſſité ſous laquelle je ſuis abſolument paſſif, à mon activité, par laquelle j'aime le bien-être, par laquelle j'opte entre des vraiſemblances, ou entre différens biens, je l'ai ſentie en moi. J'ai de même ſenti en moi des volontés ſpontanées, & d'autres qui ſont de vrais choix, des volontés dont je m'applaudis, & d'autres que je condamne en moi & dans les autres. Donc il y a en moi des volontés ſpontanées, qui naiſſent de ma nature, dans les cas où je me ſens privé de ma raiſon, & d'autres ſoumiſes à ma raiſon, & qui n'ont aucune empreinte de la néceſſité.

Principe inconteſtable ; ce que je ſens dans mon ame y eſt.

Enfin, tout homme qui ſçaura s'analyſer lui-même, s'appercevra que c'eſt par l'uſage même de la liberté, que l'on combat la liberté ; & que comme M. Deſcartes a dit : Je doute de mon exiſtence, donc j'exiſte ; on peut dire auſſi très-raiſonnablement : Je doute de ma liberté, ou je ſuſpens mon jugement ſur ma liberté, donc je ſuis libre.

Autre principe : Je doute de ma liberté, donc je ſuis libre.

A l'occaſion du principe que je pro-

poſe, *tout ce que je ſens dans mon ame y eſt*: qu'il me ſoit permis de témoigner mon étonnement, à l'occaſion d'un paradoxe, dont il me ſemble que tous nos Philoſophes ſont convenus, ſans l'établir ſur aucune preuve, & en ſe retranchant uniquement ſur la négative. Ils prétendent que nous ne connoiſſons point notre ame, & que nous pouvons ſeulement juger de ſa nature par ſes effets, comme nous jugeons de celle des corps par les phénomènes. Je ſouhaite beaucoup qu'on traite les ſciences par la voie de l'expérience, juſqu'à la Métaphyſique même; & je crois pouvoir me rendre ce témoignage, de ſuivre fidélement ce fil unique de la vérité; mais je ſoutiens que notre ame ne peut nous être connue par le dehors, comme nous connoiſſons notre corps en le regardant, ou en conſidérant ſa figure dans un miroir; que les phénomènes ſur leſquels on juge de la nature de l'ame, doivent être vus en elle-même, & non dans les effets extérieurs de ſa volonté & de ſon intelligence, & que par conſéquent il faut la connoître pour les y voir: ou plutôt, c'eſt la voir que d'y obſerver les phénomènes de la ſenſibilité, de l'intelligence & de la volonté. Notre ame ſe voit, pour

Ces préciſions prouvent que ce que nous connoiſſons le mieux, c'eſt notre ame.

Comment l'ame ſe voit

ainſi dire, de dedans en dedans, il n'y a qu'elle qu'elle puiſſe voir de cette maniére. C'eſt en ſe ſondant elle-même, qu'elle connoît ſa ſubſtance individuelle; connoiſſance, qui ne lui permet jamais de ſe prendre pour une autre intelligence, ni de prendre une autre intelligence pour elle-même; connoiſſance, qui renferme ſon exiſtence, & l'amour du bien-être, avec la conſcience des modifications qu'elle éprouve, des idées qui lui ſont préſentes, des volontés qu'elle a: toutes choſes encore, qu'elle ne peut ſuppoſer appartenir à d'autres qu'à elle; connnoiſſance, enfin, où toutes les préciſions que j'ai indiquées dans les huit articles précédens, ſont parfaitement fixées. Ainſi, l'ame ſe connoît immédiatement & ſans moyen; & ſi l'on prend les idées pour les types ou pour les modéles des choſes, comme le P. Malebranche l'a penſé, il faudra dire qu'elle ne ſe voit pas dans un modéle ou dans un type, qu'elle n'a point d'idée d'elle-même, & cependant on ſera forcé d'ajoûter, qu'elle ſe connoît néanmoins mieux que toute autre choſe.

Les corps nous ſont connus plus imparfaitement.

Quant aux corps, ils ne nous ſont connus que par leurs dehors. A proprement parler, nous ne les connoiſſons pas

quoique ce ſoit qui leur ſoit propre ; ils ſont vus par la lumiére qui ne leur appartient pas ; on eſt averti de leurs chocs réciproques par les ondulations de l'air, dont notre oreille eſt frappée, & ces ondulations ne leurs appartiennent point. Leurs odeurs, quoiqu'émanées d'eux, ne ſont plus à eux, quand elles frappent notre odorat, non plus que les ſels qui piquent l'organe du goût, & qui ne le piquent qu'autant qu'ils ſe ſéparent de la maſſe des alimens : dans le tact même, c'eſt moins la contiguité de ma main & du corps, que la réſiſtance de ce corps (laquelle vient de parties étrangères au corps qui le bandent & qui lui ſont perméables) qui décide de leur reſſort ou de leur molleſſe, ou de leur réaction, & qui agit ſur notre corps ; & toutes les émanations des corps terminent leur action ſur l'extrémité de nos nerfs, dont nos organes extérieurs ſont garnis, & n'atteignent point la ſubſtance qui ſent & qui penſe.

La maniére dont nous connoiſſons notre ame, ne peut donc être comparée à la maniére dont nous connoiſſons les corps. C'eſt par des phénomenes que nous parvenons à connoître notre ame & notre corps, je le veux bien ; mais c'eſt dans

le fond de l'ame qu'il faut étudier ces phénomenes ; & nous ne pouvons examiner les corps que par leurs dehors. On ne peut donc comparer les connoiſſances que nous avons de notre ame, à celle que nous avons des corps. Dans toutes les façons d'appercevoir les objets extérieurs, rien ne reſſemble à la perception de notre être, & de ce qui ſe paſſe en nous ; cette perception nous pénétre intimement, & nous n'atteignons qu'à la ſuperficie des autres objets. Notre ſens intime eſt la maniére de connoître la plus parfaite, comme étant ſeule immédiate, comme ſaiſiſſant ſon objet par l'intérieur ; au lieu que les connoiſſances qui viennent de nos ſens, ſont médiates & ſuperficielles. Celles-ci cependant nous paroiſſent ſupérieures, par une erreur qu'on peut bien appeller groſſière, dont le principe ſecret, eſt que nous aimons mieux commercer avec les autres êtres, que de rentrer en nous-mêmes, pour y ſonder le nôtre, parce que le bien-être nous vient de dehors.

Cette digreſſion eſt très-importante, l'objet en ſera approfondi dans l'analyſe des ſenſations ; mais il étoit néceſſaire d'en toucher ici quelque choſe, afin que le Lecteur fût en état d'apprécier certaines objections de nos adverſaires.

On pourroit former un très-gros volume du peu d'expériences que j'ai rapportées dans ce Chapitre. Mais ce peu ſuffit pour prouver que dans le fait, tous les hommes, philoſophes ou non, comptent ſur le ſens intime de leur liberté quelles que ſoient leurs théories. Il eſt ridicule de raiſonner contre les faits, & de leur oppoſer les ſubtilités & les abſtractions de la Métaphyſique. On ne va pas au but par une route conſtament parallele au droit chemin ; on dépaſſe le terme, & l'on s'en éloigne à l'infini. C'eſt le ſort de tous ceux qui ſoumettent au doute méthodique, le ſens intime de la liberté. Par l'uſage de la Métaphyſique, ils s'enfoncent dans un chemin creux, qui n'a point de terme, ou reſtent embaraſſés dans un labyrinthe de doutes, qui deviennent en même-tems & néceſſaires & inefficaces. Je dis inefficaces, parce qu'heureuſement pour eux, ils n'arrivent jamais juſqu'à détruire leur ſens intime de la liberté, & qu'ils y comptent toujours dans la pratique. J'ai donc rempli l'objet de ce Chapitre, qui étoit de prouver que la liberté eſt un de ces dogmes qui ne doivent point être mis en queſtion, puiſque la voie du raiſonnement dans cette matiére, ne conduit qu'à des incertitudes

Conclusion de ce Chapitre.

que rien ne peut fixer ; que le pouvoir d'examiner, de ſuſpendre notre jugement, nous eſt préſent à chaque inſtant, & que nous en uſons conſtament, & avec une entiére confiance, malgré tout ce que nous pouvons imaginer, ou nous dire, pour nous le rendre ſuſpect, ou douteux.

CHAPITRE II.

Des termes & des motifs de notre amour pour le Bien-être.

Il faut apprendre du ſens intime quels ſont les termes de notre activité.

NOus venons d'interroger, pour ainſi dire, notre ſens intime ſur tout ce qu'il nous énonce de nous-mêmes, & par rapport à *la néceſſité* ſous laquelle nous ſommes, à tant de differens égards, & par rapport à l'activité qui vient de nous. Il nous reſte encore à nous conſulter nous-mêmes, ſur les objets ou ſur les termes de cette activité. Ainſi nous avons encore de nouveaux phénomenes à chercher dans notre ſens intime ; c'eſt lui ſeul que nous devons étudier, s'il eſt vrai, comme tout le monde en convient, que tous nos raiſonnemens doivent être appuyés ſur l'expérience, c'eſt-à-dire, ſur des faits. Or, où chercherons-nous

des expériences propres à nous éclairer ſur ce que nous ſommes, que dans nous-mêmes ? Dans la Phyſique des corps, on commence à tenir fidèlement la route de l'expérience ; dans la Phyſique des eſprits, il ſemble qu'on affecte de s'en éloigner, & que les ſyſtêmes exilés du monde matériel, ayent trouvé un azile sûr dans le monde intelligent, d'où j'ai fait juſqu'ici de vains efforts pour les chaſſer.

La voie de l'expérience eſt le moyen d'avancer dans la ſcience de nous-mêmes.

On reconnoît le ſens intime, mais on ne l'interroge que pour le contredire. Il nous dit que nous ſommes libres, & nous refuſons de le croire. On ne s'applique plus qu'à montrer, par la folle reſſource des hypothèſes, comment il ſe pourroit faire qu'il nous trompât. La ſaine Philoſophie ne cherche pas ce qui peut être, mais ce qui eſt : ſuivons-la fidélement, & ajoûtons de nouvelles expériences à celles que nous avons examinées dans le Chapitre précédent.

Combien cette voie eſt negligée

9°. L'attrait inné, ou plutôt eſſentiel pour le bien-être, nous porte néceſſairement hors de nous-mêmes, parce que la ſource de notre bien-être n'eſt point en nous. Nous ne ſommes, ni notre lumière, ni notre félicité. L'activité de notre volonté ſe borne au deſir d'être bien, mais elle ne nous le procure

Impuiſſance de notre amour pour le bien-être.

pas. A la vérité tous nos deſirs ſont rapportés à l'amour de notre être ; mais en nous aimant, nous n'obtenons pas le bien que nous voulons, ſoit quant à la perfection de notre ame, ſoit dans l'ordre du commerce intime de notre ame & de notre corps. Or c'eſt cette impuiſſance de nous rendre heureux, & dont nous convainc notre ſens intime à chaque inſtant, c'eſt cette impuiſſance qui nous fait chercher hors de nous, l'occaſion ou la cauſe efficace qui nous rend heureux ; c'eſt elle encore qui nous ſollicite ſans ceſſe à regarder autour de nous, & à nous diſtraire ſur nous-mêmes.

Nos deſirs ſont une ſorte d'invocation.

Nos deſirs n'ont aucun pouvoir ſur les objets qui nous environnent, pour en obtenir quelque degré que ce ſoit de félicité. Ces deſirs ne ſont que des priéres, que nous adreſſons, pour ainſi dire, aux objets qui ſemblent nous promettre quelque bien. Ainſi tout deſir eſt un culte, & c'eſt le culte du cœur ; c'eſt le principe de la Religion naturelle ; principe qui conduit à l'idolatrie ceux qui ne font pas uſage de la raiſon, pour remonter à la premiére cauſe, ou qu'une heureuſe éducation n'a point convaincus de l'importance de cette omiſſion ; ils ont autant de Dieux qu'il y a de corps occaſions

de leur bien-être, ou plutôt que de cauſes ſecrettes de la bonté ou de l'utilité des corps. Cette obſervation qui s'offre d'elle-même à tout homme attentif, nous fait reconnoître dans notre ſens intime, le principe inné de la Religion. Ce principe précéde toutes connoiſſances traditionelles, & c'eſt pourquoi l'on trouve un culte dans des nations ſéparées depuis longtems du corps de la Société, & chez leſquelles on ne voit aucune trace de tradition. Leurs pratiques ne ſont que les ſignes extérieurs de leur idolatrie intérieure; & ſi quelques-unes ſont dépourvues même de tout culte extérieur, on peut toujours juger, que dès qu'elles ſçavent deſirer, elles ſçavent ſe faire des divinités.

Diſtribution du bien être en trois ordres.

10°. Le bien-être conſiſte, ou dans le commerce de notre ame avec notre corps, & par nos organes, avec les objets qui nous environnent, ou dans l'exercice de notre intelligence, par lequel nous cherchons à ſatisfaire notre curioſité, ou dans l'exercice même de la volonté, en nous conformant aux idées que nous avons de la perfection.

Premier ordre rélatif à la perfection du corps.

Remplir ou prévenir les beſoins du corps, en exercer les organes d'une maniére qui en favoriſe le jeu, ou qui en

annonce la bonne conſtitution, c'eſt goûter quelque degré de félicité, & cette félicité eſt celle qu'on appelle plaiſir ſenſuel. La douleur lui eſt oppoſée.

Second ordre relatif à la perfection de l'intelligence.

Exercer ou enrichir ſa mémoire, découvrir des vérités, inventer, ce ſont des plaiſirs ſpirituels de l'intelligence.

Troiſième ordre relatif à la perfection de la volonté.

Régler ſes volontés ſur ſes devoirs; ſur le bien de la Société, uſer des biens du corps conformément à leur deſtination, telle eſt la beauté morale, tels ſont les biens relatifs à la perfection de la volonté. Le bien ſenſuel, le bien intellectuel & le bien moral, ſont donc trois eſpèces de bien-être, dont l'attrait eſt le fond de notre volonté.

Combien ces trois ordres ſont diſparates.

11°. Ces trois ordres de biens ſont totalement diſparates. A quelque degré qu'on pouſſe un plaiſir ſenſuel, il ne devient jamais un degré de perfection de l'intelligence, ni de la volonté. Le plaiſir le plus vif ne rend pas un homme eſtimable, & ne lui procure aucune lumière; au contraire il jette celui qu'il rend actuellement heureux dans une eſpèce d'ivreſſe, qui ſuſpend ſouvent les fonctions de l'intelligence: l'ivreſſe cauſée par l'uſage immodéré des liqueurs ſpiritueuſes, n'eſt pas unique; tout ce qui ſuſpend la raiſon, tout ce qui la lie, eſt une ſorte d'ivreſſe,

Si nous appellons heureux celui auquel il ne manque rien de ce qui peut ſatisfaire également & ſes beſoins & ſes fantaiſies, ce n'eſt que par un abus trop commun. Tout eſt uſé pour ces prétendus heureux, le mets le plus délicat ne fait point ſur eux cette impreſſion vive, que le pain le plus bis fait ſur un payſan, dont le travail ſoutient & aiguiſe l'appétit. Mais ſuppoſons que le plaiſir ne perde rien de ſa vivacité, les hommes ſenſuels vous ſemblent-ils eſtimables, parce qu'ils ſont plus richement meublés, plus délicatement ſervis, parce que leurs plaiſirs ſe ſuccédent ſans intervalle, parce qu'ils peuvent hazarder au jeu mille piſtoles, comme vous pouvez en riſquer une ? Peut-être la corruption du cœur vous porte à les juger heureux, à envier leur ſort ; mais encore une fois, en faites-vous le même cas que vous faites d'un citoïen qui ne ſe croit né que pour le bien de la Société, comme ce riche faſtueux la rapporte toute entiére à lui ſeul ?

Fauſſe idée du bien-être trop commune.

Quant à la vertu, elle eſt eſtimée & peu enviée ; *probitas laudatur & alget.* Dans une ſituation étroite, douloureuſe même, elle eſt malgré vous l'objet de votre vénération. Le ſage eſt atteint de la pierre, il ſouffre des douleurs inexprimables,

Le vrai bien-être eſt indépendant de la ſenſualité.

occupe le même degré dans ſon ſyſtême.

Pourroit-on entendre patiemment quelqu'un qui diroit que la modification que notre ame reçoit à l'occaſion d'un ſon tiré d'un inſtrument, vaut un certain nombre de fois avec reſte, ou ſans reſte, la modification que nous recevons en même-tems de la couleur de la corde dont on a tiré ce ſon. De même, peut-on dire que la ſatisfaction de rendre la vie à un pauvre abbattu par la faim en lui donnant quelques goutes de bouillon, vaut tant de fois, avec un reſte ou ſans reſte, le plaiſir d'étancher une ſoif preſſante; ou que la conſtance à garder un ſecret important à la Patrie, vaut tant de fois l'avantage de conſerver ſa propre vie, ou de ſe dérober aux tourmens d'une torture longue & cruelle, en trahiſſant ce ſecret.

L'amour du bien être embraſſe l'avenir entier de notre exiſtence.

13°. Notre attrait pour ces trois ordres de bien-être, n'eſt pas borné au moment actuel, il embraſſe toute notre durée. Ainſi, la conſtance & la perpétuité dans le bien-être, eſt encore un terme de notre volonté: comme nous aimons à exiſter, nous aimons à continuer d'exiſter, & comme nous voulons être bien, nous voulons continuer de l'être.

Nous nous trouvons ſouvent obligés

dans cette vie, de juger du concours de notre ſituation préſente, avec notre ſituation future ; du concours de la félicité actuelle, avec les ſuites qu'elle entraînera ; de celui d'un bien préſent, avec des eſpérances très-éloignées. Enfin, des circonſtances nous forcent quelquefois à ſacrifier un bien à venir à un bien préſent, ou un bien préſent à un bien futur. Combien de fois nous arrive-t-il d'avoir à balancer notre amour pour la ſanté, avec des deſirs violens ? combien immolent cet amour aux plaiſirs effrenés, & qui, parce qu'ils aiment à vivre, diſent-ils, ſe préparent, dans leur adoleſcence, la plus complète décrépitude dès l'âge de vingt-cinq ans ? D'autres, au contraire, ſacrifient à leur ſanté, tous les plaiſirs qui peuvent l'altérer, & c'eſt le parti que prennent preſque tous les hommes, quand ils ont paſſé l'âge bouillant de la jeuneſſe.

Nous avons ſouvent à balancer l'intérêt du préſent avec celui de l'avenir.

Les trois ordres de bien-être, la ſenſualité, la curioſité & la perfection morale, nous ſemblent circonſcripts dans les bornes de notre très-courte durée dans ce monde ; la mort enlève nos beſoins, arrête les fonctions de nos organes, interrompt celles de notre cerveau ;

Les intérêts pour l'avenir nous paroiſſent d'abord bornés au cours de cette vie.

ligions ; & ils y ſont forcés : car, euſſent-ils ſuivi les lumiéres naturelles juſqu'où elles peuvent les conduire, ils ne ſeroient parvenus qu'à des problêmes très-eſſentiels à réſoudre pour eux, & dont Dieu ſeul peut leur donner la ſolution ; ils euſſent ſenti la néceſſité de la révélation. Nous aurons occaſion de revenir ſur tout cela, & dans le cours de ce traité, & dans ceux qui le ſuivront. Il n'eſt point queſtion ici de la vérité des Religions, ce fait ſeul me ſuffit, que dans tous les ſiécles, dans tous les païs, tous les hommes ont regardé cette vie, comme un tems d'épreuve, deſtiné à décider de leur ſort éternel. Je me borne dans cet article, à faire voir que l'amour du bien-être, embraſſe l'avenir, & même un avenir éternel ; ce qui prouve aſſez, que dans chacune de nos actions, nous avons beſoin de peſer notre intérêt préſent, avec nos intérêts pour l'avenir, & même avec ceux d'une éternité, quand nous faiſons profeſſion de quelque Religion que ce ſoit.

Notre ſuſceptibilité de bien-être eſt immenſe.

14°. Notre ſuſceptibilité de bien-être, eſt ſentie ſans bornes. Aucun plaiſir ne la remplit. Quand nos plaiſirs ſont réfléchis, nous y ſentons toujours du vuide, parce que nous les comparons à notre capacité

pacité qui eſt immenſe ; & ce n'eſt que lorſque notre raiſon étant en défaut, nous ne faiſons pas cette comparaiſon, qu'ils nous paroiſſent combler cette capacité : l'illuſion ceſſe dès que la raiſon commence à luire ; alors nul degré de félicité ne nous ſemble eſſentiel, parce qu'il peut être remplacé par un degré égal, ou plus conſidérable, ou d'un autre genre, auquel étant comparé, il nous paroît mériter d'être négligé. De plus, nous pouvons être réduits au ſens intime de notre exiſtence, à une certaine inertie, où l'on n'a ni penſées, ni ſenſations. Tel eſt cet état que l'on appelle rêver à la Suiſſe, la léthargie, & peut-être le ſommeil profond. Notre exiſtence n'eſt donc liée à aucune eſpèce de bien être, puiſqu'il n'eſt aucun ton de félicité, dont la privation nous anéantiſſe, puiſque nous pouvons nous ſentir exiſter, & être dénués de toute ſenſation agréable ou déſagréable, même de toute connoiſſance.

Tout bien particulier peut être négligé

La racine de la liberté d'indifférence naît de ces deux principes ; quoique notre ame aime eſſentiellement le bien-être, elle ſent qu'aucune ſorte de félicité ne lui eſt abſolument néceſſaire ; 1°. parce qu'elle peut exiſter, & ſe ſentir exiſter ſans elle ; 2°. parce qu'aucun ne remplit

Source de la liberté d'indifférence.

l'attrait qu'elle a pour le bien-être ; parce qu'il n'eſt aucun ton de félicité, qu'un autre ne puiſſe ou égaler, ou ſurpaſſer ; parce qu'enfin un grand nombre d'objets peuvent lui procurer le même degré de bonheur.

Or on peut conſidérer cette indifférence ſous deux points de vue, la regarder comme paſſive ou comme active ; paſſive en ce que comme la matiére eſt indifférente au mouvement & au repos, notre ame peut être modifiée agréablement ou déſagréablement ; avec cette exception cependant, que la matiére ne peut exiſter qu'elle ne ſoit en mouvement ou en repos, au lieu que le ſens intime de l'exiſtence peut ſubſiſter indépendament de toute ſenſation agréable ou déſagréable. L'indifférence active conſiſte dans notre amour pour le bien-être ; il eſt néceſſaire en nous, mais il n'eſt fixé par aucun bien particulier qui peut toujours être remplacé par un bien, ou égal, ou plus grand, ou d'un autre genre, ſans lequel l'ame peut être heureuſe. Elle ne peut aimer abſolument ce qui n'eſt pour elle qu'un bien contingent. Ces obſervations ſont purement métaphyſiques, quoiqu'elles naiſſent de notre ſens intime : éprouvons ſi elles ſont confirmées par les phénomenes de notre volonté.

Nous avons diſtingué en nous trois ſortes d'attraits différens ; le plaiſir ſenſuel, l'amour pour la vérité, l'amour de l'ordre des intelligences, ou de la perfection des eſprits. Or parmi les hommes, les uns ſe proſtituent uniquement à la ſenſualité, d'autres préfèrent les connoiſſances à la volupté, pluſieurs ſatisfont alternativement ces différens goûts pendant tout le cours de leur vie, & quelques-uns attachés à la vertu, ſoumettent à l'attrait qu'ils ont pour elle, l'uſage des plaiſirs & l'acquiſition des ſciences. Quelquefois ces trois goûts partagent la vie d'une même perſonne, & ſe ſuccédent ; dans la jeuneſſe, on ſe livre aux plaiſirs, dans l'âge viril, aux ſciences & aux affaires, & dans le dernier âge, à la vertu. Il eſt donc évident par le fait, qu'aucun de ces attraits ne captive l'homme.

Preuves de fait qu'aucune ſorte de bien particulier ne nous eſt eſſentiel.

Dans chaque genre d'attrait, il y a encore une infinité de cas où nous ſommes forcés d'opter : entre les alimens, quand la faim nous preſſe ; entre les liqueurs lorſqu'il faut étancher la ſoif : dans le concours de ſoins domeſtiques, ou des affaires publiques, avec le beſoin de prendre de la nourriture, combien de tems lute-t-on contre un beſoin preſſant ? &c. Enfin il n'y a aucun plaiſir actuel

tems pouſſée par deux de ſes côtés oppoſés? A-t-elle des côtés ? Peut-on dire que l'une des forces étant ſupérieure, donne à l'ame une certaine vîteſſe & une certaine direction ? Peut-on croire que l'odeur d'un mets agréable, communique la volonté d'en manger, comme on dit qu'une boule communique du mouvement à une autre boule ? En un mot la volonté de manger de ce mets eſt-elle l'effet phyſic de l'impreſſion que cette odeur fait ſur notre ame ? Si cela eſt, pourquoi ſentons-nous que l'impreſſion de l'odeur eſt en nous malgré nous, & que la volonté de manger eſt en nous, & vient de nous ? pourquoi ne nous ſaiſiſſons-nous pas avec avidité, comme les animaux, d'un morceau ſervi à une bonne table, & qui nous flate ?

Les loix de la communication des mouvemens ſont néceſſitantes, les motifs de la volonté ne le ſont point

Les loix du mouvement ſont néceſſitantes, on en convient ; & on n'eſt forcé d'en convenir, que parce qu'on eſt aſſuré que dans les mêmes circonſtances, l'effet déterminé par ces loix ne manque jamais. La loi de la *réflexion* eſt néceſſitante, parce que toutes les fois qu'un corps tombe ſur un plan, l'angle de réflexion eſt égal à l'angle d'incidence. Si le contraire arrivoit ſouvent, ou même quelquefois, il ſeroit très-faux que cette loi

fût néceſſitante. Au contraire, combien de fois n'arrive-t-il pas, que les motifs les plus puiſſans ſont vaincus par la volonté ? Notre attrait pour un morceau délicat, nous détermine-t-il à le vouloir prendre, lorſque nous ſommes à une table bien ſervie ? Une ſimple bienſéance, comme je l'ai déja obſervé, ne ſuſpend-elle pas un premier mouvement dans un homme paſſionné ? Scœvola tient le bras tendu, & met ſa main ſur un braſier, eſt-ce un attrait plus fort que la volonté, ou la force de ſa volonté qui le ſoutient, & qui donne ce ſpectacle, dont ſes ennemis ſont effrayés ? L'amour de la gloire eût-il arraché de beaucoup de Romains un pareil exemple de courage ? Ils avoient pourtant les mêmes motifs. Un Chrétien ſe coupe la langue, & la crache au viſage d'une courtiſanne. Beaucoup de Chrétiens auſſi inſtruits, prendroient-ils une ſemblable réſolution ? Un bon citoïen garde le ſecret de ſa patrie malgré des tourmens redoublés, a-t-il beaucoup d'imitateurs ? Que dis-je, un ſcélérat remporte cette victoire ſur les douleurs les plus vives, & réſiſte conſtament à l'attrait de l'eſpérance de ne plus ſouffrir ; attrait équivalent dans les douleurs exceſſives à la plus grande volupté. Puiſſe

être abolie pour jamais la mémoire du monſtrueux & récent exemple de cette force d'une volonté dévouée aux plus noirs attentats ! tous les ſcélérats ont-ils cette conſtance ? Dans ces ſortes d'exemples, que je pourrois aiſément accumuler, ſi je parcourois l'Hiſtoire ſacrée & profane, eſt-ce la force phyſique des attraits qui l'emporte, ou celle de la volonté même : Il eſt donc démontré que l'attrait pour la conſervation de la vie n'eſt pas néceſſitant, quoique la plûpart des hommes le rendent victorieux de tout autre ; il ſuffit qu'il ne le ſoit pas dans pluſieurs. De même l'attrait pour la gloire & pour la chaſteté, n'eſt pas non plus néceſſitant, puiſque le grand nombre le rend inefficace. Il eſt ſi vrai, que c'eſt la volonté qui décide du ſuccès de l'attrait, & non pas l'attrait qui entraîne la volonté, que ſi vous ſuppoſez que l'amour que quelqu'un a pour ſa patrie, ou pour l'honneur, n'eſt pas plus fort que celui qu'il a pour la vie, & que vous le mettiez dans la circonſtance de choiſir entre ſa vie, ſon honneur, ou ſa patrie, vous n'héſiterez pas à dire que l'honneur ſera vaincu. Pourquoi ? parce que vous ſçavez que cet homme aime réellement plus la vie que tout autre objet. La raiſon

de nos déterminations doit donc être prise de notre volonté même, & non de la force invincible des motifs.

Objecterez-vous que la différence entre ces hommes courageux, & ceux qui succomberoient dans les mêmes occasions, vient de ce que tous étant convaincus, les foibles comme les forts, qu'il est plus beau de mourir, que de manquer à sa patrie, ou à son honneur, les derniers le sentent, & les foibles ne le sentent point; en sorte que ce n'est pas la supériorité de la raison qui décide dans l'homme fort, mais la satisfaction dont il jouit, lorsqu'il goûte cette supériorité de la raison. Vous excluriez donc toute influence de la raison sur la volonté; la vérité même ne seroit pas un motif pour la volonté, mais le plaisir que l'on trouve dans la spéculation de la vérité. Il y a sans doute du plaisir à goûter la vérité; & le Géomètre s'enyvre d'une certaine volupté dans la découverte d'un théorême, quoique, absorbé dans une méditation profonde, il paroisse si froid & si insensible. Votre explication suppose donc que pendant que le Romain tenoit sa main dans le brasier, cette vérité, qu'il est beau de souffrir pour la patrie, & d'étonner l'ennemi par la grandeur de

Objection frivole tirée du parallele du plaisir d'agir héroiquement, avec la douleur.

ſon courage, l'affectoit ſi délicieuſement, que cette contemplation ſeule étant plus puiſſante ſur l'ame, que la douleur cuiſante occaſionnée par le feu, la volonté de Scœvola ſe portoit néceſſairement vers l'attrait ſupérieur. Mais ce paradoxe eſt inſoutenable : Une méditation peut tellement remplir l'ame, qu'on ne ſe ſente pas brûler ; prétendez-vous que la joie de ſe conformer à une loi morale eſt ſi touchante, qu'elle étouffoit dans ce Romain la douleur cauſée par le feu, en ſorte qu'il n'en reſſentoit point les atteintes ; c'eſt-à-dire, que cette volupté attachée à la loi morale que le Romain contemploit étant ſupérieure à ſa douleur, le néceſſitoit à tenir la main dans le braſier ? Mais certainement cette réponſe n'a aucune ſolidité. On ne ſçait que trop que les vérités dont on eſt le plus convaincu, n'excitent point cet enthouſiaſme qu'il faudroit ſuppoſer, & que la joie à laquelle ſe livre un Géomètre après la ſolution d'un problême, ſeroit certainement bien traverſée, ſi on lui appliquoit un fer chaud ſur la main, & ne l'empêcheroit point de le ſentir ; je dis ſentir, & je prie qu'on l'obſerve bien, car ſon cerveau pourroit être dans une diſpoſition, qui ne permettroit pas aux nerfs

La douleur graduée & comparée au ton de plaiſir attaché à la contemplation de la verité, eſt une idée folie.

bleſſés dans la peau, d'y faire retentir l'impreſſion qu'ils auroient éprouvée.

D'ailleurs cette joie pure & vive peut-elle être miſe en parallele avec la douleur d'un ſcélérat qui ſe déteſte, & ſçait qu'il eſt déteſté de tout le monde, qui jaloux de la ſupériorité qu'il a intérieurement ſur lui-même, retient ſon ſecret, en ſe déſeſpérant, en blaſphémant, en pouſſant d'horribles cris, & en donnant les marques les moins équivoques de la plus vive douleur; & on pourra dire qu'il eſt déterminé à ſouffrir par le plaiſir qu'il goûte à garder le ſecret à ceux à qui il l'a juré?

Qui ne ſçait pas combien la voix du devoir eſt froide, combien les exhortations de la raiſon ſont ſéches, & le plus ſouvent infructueuſes? Qui ignore que dans la plûpart des actions vertueuſes, il faut ſe roidir contre ſoi-même, ſe vaincre avec effort, ſouvent avec douleur, tandis qu'on n'éprouveroit que ſatisfaction & que douceur, en ſe rendant aux attraits auxquels on réſiſte?

L'évidence n'eſt pas un motif néceſſitant de notre volonté.

Rien ne fait mieux ſortir de nous-mêmes toute l'énergie de notre activité, que l'étude des effets de la vérité. Elle eſt toute-puiſſante ſur nous dans la ſpéculation. On voit que dans telle occaſion, il faut ou trahir ſon honneur & ſon de-

voir, ou expoſer ſa vie ; on en conclut qu'il faut en faire le ſacrifice, & nous ſommes, par notre activité propre, forcés d'avouer cette conſéquence ; mais il s'en faut bien que la conſéquence pratique ſuive la vérité à laquelle notre eſprit ne peut ſe refuſer. On voit ce qu'on doit faire, on en eſt perſuadé, & l'on embraſſe le contraire. N'eſt-ce pas réſiſter à des motifs néceſſitans ? On ne peut réſiſter à l'évidence dans la ſpéculation ; & combien, dans la pratique, lui donne-t-on de démentis !

Puiſqu'aucun motif ne néceſſite notre volonté, la raiſon de notre vouloir eſt dans notre activité même.

15°. Il eſt bien démontré par l'article précédent, que ni les avant-goûts du plaiſir, ni la force des raiſons, qu'aucun motif, en un mot, pris de la maniére de connoître les objets par ſentiment, ou par raiſonnement, ne néceſſitent notre volonté. Si ces motifs étoient les vraies cauſes phyſiques de nos volontés, dans tous les cas, le concours des mêmes cauſes auroit le même effet, produiroit les mêmes déterminations. Il ne faudroit même que citer un ſeul cas, où une de nos déterminations ne ſeroit pas produite phyſiquement par le concours des motifs, pour prouver que les motifs ne ſont pas cauſes néceſſaires. Ainſi l'on prouveroit que les corps bruts ne

ſont point néceſſités par les loix de la Dynamique, ſi dans une ſeule occaſion un corps ſe mouvoit contre la diſpoſition de ces loix. Je me répéte ; mais je ne puis trop inculquer cette vérité. Or la raiſon de nos déterminations, n'étant ni dans les preſſentimens, ni dans les motifs qui nous ſollicitent en faveur d'un bien réel ou apparent, elle doit être dans notre activité même ; car ſi lorſque vous pouſſez une bille ſur un billard, il eſt bien prouvé que ni le choc, ni le ſens dans lequel vous prenez la bille, ni rien du plan ſur lequel elle eſt poſée, n'eſt la cauſe néceſſitante de la vîteſſe & de la direction de la bille, vous ſerez obligé de convenir, que la raiſon du mouvement qu'elle ſuivroit, ne peut être priſe que de la bille même.

Les motifs ne ſont-ils pas néceſſitans, non en eux-mêmes, mais rélativement à nos diſpoſitions ?

Cette induction toute évidente qu'elle eſt, ne plaira pas à tout le monde. On objectera qu'à la vérité les motifs qui nous ſollicitent, ne ſont pas néceſſitans par eux-mêmes, mais qu'ils le ſont relativement aux diſpoſitions de ceux ſur leſquels ils agiſſent. Ne pariera-t-on pas ſûrement qu'un ivrogne qui a ſoif & à qui l'on préſente d'excellent vin, l'acceptera avec joie. Vous connoiſſez un homme colère, vous voulez rompre une né-

gociation qu'on a entamée avec lui, vous ſçavez quel eſt l'objet de ſa haine, vous lui faites voir que l'accommodement projetté, tournera à l'avantage de ſon ennemi ; n'êtes-vous pas bien aſſuré qu'en l'irritant, vous réuſſirez à rendre toute négociation inutile ? N'eſt-ce pas, en un mot, ſur ces connoiſſances des diſpoſitions des hommes, que ſe réglent & l'homme prudent, & le politique, pour arriver plus ſûrement à leurs fins ? Et que font-ils autre choſe que de mettre en œuvre des motifs néceſſitans, relativement aux perſonnes avec leſquelles ils ont à traiter.

Cette objection prouve que la raiſon du ſuccès du motif eſt dans notre volonté même.

Cette objection ſi ſpécieuſe diſparoît, quand on demande où ſont ces diſpoſitions. Car, l'unique réponſe qu'on puiſſe attendre, c'eſt que ces diſpoſitions ſont dans la volonté de ceux avec qui l'on traite. On connoît la tournure de cette volonté, & l'on s'en ſert avec habileté. L'ivrogne aime habituellement le vin plus que tout autre plaiſir : aimer, n'eſt-ce pas l'exercice de la volonté ? vous ſçavez qu'il a ſoif, vous vous promettez qu'il n'héſitera pas à accepter le vin que vous lui offrez ; vous jouez à coup ſûr, puiſque vous le ſçavez toujours déterminé à boire. De même, vous con-

noiſſez un homme emporté, vous ſçavez ce qui peut réveiller ſa haine, c'eſt-à-dire, qu'il ne lui manque que des occaſions de nuire à une perſonne qu'il déteſte, vous les lui préſentez; que faites-vous, que lui fournir un moyen de faire éclatter ſa mauvaiſe volonté? Sans doute, la politique ſçait uſer des connoiſſances qu'elle a des diſpoſitions des hommes, mais, ces diſpoſitions ſont dans leur volonté, & ne peuvent être que des déterminations commencées, ou conſommées, ou habituelles.

On ne fortifiera point l'objection, en fondant cette néceſſité déterminante ſur des motifs tels que ceux qu'on appelle le caractère ou le tempérament. On la croit cependant inſoluble. Pourquoi dit-on, tel homme eſt-il ou ivrogne, ou voluptueux, ou ambitieux, porté à l'étude ou à la modération qu'inſpire la vertu, ſi ce n'eſt par une diſpoſition méchanique? Si l'on connoiſſoit bien le cerveau, ajoûte-t-on, & que l'on en vît un ouvert, on décideroit quel a été le caractère de celui auquel il appartenoit, quelles ont été ſes inclinations dominantes. Or, c'eſt relativement aux diſpoſitions de l'ame, ou à ſon caractère fixé par un certain arrangement méchani-

Autre objection qui n'eſt non plus qu'une pétition de principe tirée du rapport du motif au tempérament, au caractère.

que du cerveau, que tels motifs ſeroient victorieux dans un homme, & foibles, ou ſans effet, dans un autre. C'eſt notre façon ordinaire de raiſonner, ſi ce n'eſt pas pour paroître abſolument innocens des excès qu'on nous reproche, c'eſt au moins pour les diminuer, & nous en diſculper en quelque ſorte. C'eſt mon tempérament, dit-on, c'eſt une ſuite de ma complexion ; avec celle que j'ai reçue, perſonne ne ſe conduiroit autrement. Dans toute autre circonſtance, lorſque les hommes ne ſont pas agités des paſſions, qu'ils tâchent ainſi de pallier, ils ſçavent délibérer, ſuſpendre leur jugement, ſe décider par rapport à divers objets, dont les différences ſont peu ſenſibles, qu'ils négligent d'examiner ſcrupuleuſement, & qu'ils traitent comme s'ils étoient parfaitement égaux. Ainſi ils méritent très-juſtement qu'on les confonde avec ces fols, qui ne le ſont que lorſqu'on réveille en eux certains travers particuliers. Ils ne ſe jugent privés de raiſon, que lorſqu'ils ſont agités par les paſſions qu'ils affectionnent. Ce ſont toujours par conſéquent des témoins de la liberté humaine, dans le détail de la vie commune.

Vû le tempérament

Je n'inſiſterai point ſur toute la part, que les vices de l'éducation, le mauvais

exemple, les habitudes contractées durant l'enfance, ont à ce qu'on appelle tempérament. J'examine ce qui le caractériſe dans chaque homme, la nature du ſang, la qualité des diverſes humeurs, le cours des eſprits plus abondant, plus facile, plus vif, dans certain ordre des nerfs. C'eſt de-là que ſont priſes les occaſions ſur leſquelles on dit que nous ſommes naturellement plus portés à certains vices, ou à certaines vertus. Ainſi des goûts prévenans ſont plus fréquemment, plus vivement réveillés dans un homme, que dans un autre. Certaines idées, comme celles de l'avantage des richeſſes, ou de la conſidération, ſont plus préſentes, ſelon la différence des caractères. Un Anatomiſte qui connoîtroit parfaitement le cerveau, verroit les fibres les plus ſouples, les plus exercées, dont le jeu eſt plus facile, plus fréquent, c'eſt-à-dire, qu'il verroit les occaſions ſur leſquelles l'ame eſt ordinairement ſollicitée, par tel goût ou par telle idée qui la préviennent. Mais nous avons prouvé qu'aucun de ces motifs, ou ſpirituels, ou ſenſuels, n'eſt abſolument ni néceſſitant, ni victorieux; donc, ſoit que ceux d'une certaine eſpèce ſe réveillent fréquemment ou non, la fréquence ne leur donne aucune

certains motifs ſollicitent plus fréquemment la volonté, mais ces ſollicitations répétées ne les font point changer de nature.

puiſſance ſupérieure, ni néceſſitante, ſur notre activité ; cent coups inefficaces & redoublés contre une bille de billard, n'altéreront point ſon repos. Il faudroit donc que notre Anatomiſte trouvât dans le cerveau des ſignes propres à lui faire connoître, quel eſt le ton de la volonté de tel homme par rapport à ces motifs, qui ne font que la ſolliciter, pour juger ſi celui dont la bile s'enflamme aiſément, céde aux accès de la colère ; car il arrive quelquefois que la réflexion & l'attention ſur lui-même, modérent ou arrêtent les mouvemens d'un homme violent par caractère.

La raiſon de ceux qui cédent à leur tempérament eſt priſe du ton de leur activité.

On doit cependant plaindre beaucoup ceux que le tempérament porte vivement au déſordre. Les premiers mouvemens ſont fréquens dans le genre d'attrait qui caractériſe le tempérament. Ils nous montrent en quoi conſiſte ce défaut de liberté, que les hommes très-paſſionnés ſoupçonnent toujours dans les occaſions, où ils ſe ſont laiſſés emporter. Il faut plus de tems pour raiſonner, que pour vouloir ; d'où il arrive que dans les accès bouillans d'une paſſion, notre activité s'eſt preſque toujours déployée, avant qu'il nous ait été poſſible de diſcuter, s'il convenoit de s'y prêter ; avant que nous

ayons pu comparer le plaiſir qui ſe préſente, à nos devoirs, à nos intérêts, ſoit actuels, ſoit futurs ; avant que pluſieurs points de comparaiſon ſe ſoient offerts à notre eſprit. Le commencement de preſque toutes les tentations, eſt un premier mouvement indélibéré ; & ſi dès l'inſtant ſuivant, on ne ſe roidit pas contre elles, le cours entier d'une tentation eſt une ſuite de ſentimens très-rapides, & de diſtractions ſur tout objet intelligible. Par le ton malheureux de notre volonté, nous aimons mieux ſentir que penſer ; cette diſpoſition n'eſt que trop générale, mais elle eſt certainement dans la volonté, & elle dépoſe du fait de la concupiſcence, que la foi nous oblige de reconnoître en nous. Ceux en qui ce ton eſt habituel, ſeront donc réduits à être ſpectateurs oiſifs de toutes les raiſons qu'ils auroient de réſiſter à ces mouvemens indéliberés, & les rendront ainſi infructueuſes. Il faudroit même recourir à une certaine force intérieure, pour réprimer des ſollicitations auxquelles on s'eſt déja prêté. Mais quelque mobile que ſoit en nous notre volonté, elle eſt ordinairement ennemie de ces coups de force, parce qu'ils avoiſinent la douleur, & ont même quelquefois de plus fâcheuſes ſuites. Ce

n'eſt donc pas ſur le méchaniſme que nous devons rejetter notre lâcheté, ni ſur les motifs qui nous ſollicitent ; le ton de notre activité en eſt l'unique cauſe ; car il eſt certain qu'alors, nous aimons mieux céder que réſiſter, déférer à la paſſion, que de ſuivre la raiſon, & même que d'écouter la raiſon ; & ce qui nous condamne, c'eſt que nous ne pouvons nous diſſimuler, que nous n'ayons eu des intervalles, où nous nous ſommes ſentis le pouvoir de délibérer, de comparer l'attrait qui nous preſſoit, à nos devoirs, & à nos intérêts. Si nous étions aſſurés que ce pouvoir nous eût manqué durant tout le tems de la tentation, nous ſerions alors autoriſés à regarder tout ce que nous avonsfait,comme les effets néceſſaires d'un accès de folie. Mais ces ſortes de prétentions ſont de pures illuſions ; 1°. parce qu'un premier mouvement n'eſt qu'un inſtant ; 2°. parce que le premier mouvement qui commence la tentation, eſt le plus ordinairement la ſuite du peu de vigilance à veiller ſur ſon tempérament, qu'on ne peut méconnoître, & à ſe mettre à couvert de toute ſurpriſe ; 3°. parce que l'oiſiveté de la volonté après le premier mouvement, eſt libre & conſentie.

160. La valeur des motifs de notre volonté dépend de trois différens rapports, ſans leſquels nous pouvons conſidérer les objets; le néceſſaire, l'utile, l'agréable. L'intelligence peut ſeule apprécier ces rapports. Or, il eſt évident qu'elle ne regarde, ni l'utile, ni l'agréable, comme des choſes néceſſaires. C'eſt déja un point important, que nous ſoyons convaincus, qu'au moins nous ne ſommes pas néceſſités à l'égard de ce qui eſt ſimplement ou utile, ou agréable. Le néceſſaire appartient à chacun des trois ordres du bien-être. Il eſt relatif à la perfection, ou du corps, ou de l'intelligence, ou de la volonté. A l'égard du corps, il eſt renfermé dans ces deux vers de la Fontaine: *Le vivre & le couvert, Que faut-il davantage?* Sous cet aſpect même, l'attrait qui ſollicite la volonté, n'eſt pas néceſſitant, parce que ce rapport de néceſſaire, peut être anéanti par des intérêts qui nous ſont plus chers, c'eſt-à-dire, que nous lui préférons. Dans un beſoin urgent, un pauvre apperçoit une ample proviſion de pains, la faim le preſſe de ſe jetter deſſus; il réſiſte par la haine qu'il a pour le vol. Le vrai néceſſaire pour lui eſt l'obſervation de la juſtice. Cette néceſſité diſparoît par rap-

Le motif qui ſollicite un néceſſaire, n'eſt point néceſſitant.

ame eſt ſuſceptible, c'eſt ce qui décide de la liberté. L'activité pour le bien-être, n'eſt ſuſpendue que par le défaut d'objets, vers leſquels, ou contre leſquels il puiſſe ſe porter, ou agir. Ce qui arrive, lorſque l'ame dans l'inertie pure eſt réduite à ne ſentir que ſon exiſtence. Ce n'eſt point un don ajoûté à notre nature, comme je l'ai déja fait remarquer, c'eſt notre nature même. Mais ce qu'on appelle la liberté, eſt un état de notre activité, qui dépend de celui de notre eſprit. Sommes-nous incapables de raiſonner ? nous avons la volonté, ou l'attrait pour le bien en général, & il eſt déterminé par le bien préſent. Jouiſſons-nous de notre raiſon ? nous ſommes libres, & notre activité ne ſe porte pas néceſſairement vers le bien apparent, parce que nous pouvons juger de l'apparence ſous laquelle il s'offre à nous, & l'oppoſer à nos intérêts actuels, ou à venir ; parce que s'il eſt relatif à la perfection du corps, il peut être mis en parallele avec la perfection de l'eſprit ; parce que dans quelque claſſe qu'il ſoit, nous pouvons examiner, s'il eſt néceſſaire, utile ou agréable ; parce que dans le doute, nous pouvons ſuſpendre notre acquieſcement ; parce qu'il n'eſt aucun bien particulier que nous ne puiſſions rejetter,

rejetter, comme incapable de remplir notre cœur ; parce que l'évidence même nous convaincant qu'il eſt plus ſage, plus raiſonnable, plus avantageux, plus parfait, de prendre un parti, qu'un autre, nous acquieſçons néceſſairement à la vérité, & nous pouvons nous y refuſer dans la pratique ; parce que dans le concours de biens différens, & qui s'excluent l'un & l'autre, tél qu'un bien ſenſible, un devoir moral, & l'obſervation de ce devoir, qui ne peuvent être embraſſés en même-tems par la volonté ; c'eſt pour elle une occaſion d'opter, de renoncer à l'un de ces biens, & de ſe déclarer pour l'autre, ou de ſuſpendre ſon jugement à leur égard.

Quand nous ſommes dans notre bon ſens, il n'eſt aucun bien abſolu pour nous, il n'en eſt point par conſéquent qui nous détermine néceſſairement. Au contraire, lorſque nous en ſommes privés, il ne nous reſte qu'une eſpèce de bien ; c'eſt celui que nous fait goûter l'union de l'ame & du corps ; & tout bien ſenſible, qui eſt alors abſolu, eſt aimé par conſéquent infailliblement ; c'eſt ce que nous ſommes dans nos rêves, dans la premiére enfance, dans le délire.

18°. L'amour que nous avons pour

Notre liberté eſt un quatrième terme de notre amour pour le bien-être.

la perfection de notre intelligence, renferme celui de l'état de notre bon ſens, où nous jouiſſons de la liberté, c'eſt-à-dire, qu'il renferme l'attachement que nous avons pour elle, pour cette eſpèce de ſouveraineté que nous nous ſentons ſur nous-mêmes, & pour la ſécurité où nous ſommes, ſur les ſecrets de notre cœur; ſécurité par laquelle nous ſommes certains que l'œil, de qui que ce ſoit, ne peut y pénétrer. De là naît cet amour ſi jaloux de notre liberté, & cette confiance vive, qu'aucune force, qu'aucune violence, ne peut nous arracher notre ſecret, non plus que l'aveu de ce que nous croyons faux. De-là vient encore, que par goût pour cette ſouveraineté que nous avons ſur nous-mêmes, nous exerçons notre liberté par le ſeul motif de l'exercer. Il ſuffit qu'on nous diſe qu'il nous eſt impoſſible de prendre tel parti, pour que nous l'embraſſions. Quand tout nous paroît égal entre les objets, nous choiſiſſons l'un des deux, parce qu'il faut opter, ſans avoir aucun motif de préférence. Et ce cas eſt fréquent, parce qu'ainſi que je l'ai obſervé, les différences très-petites échappent à la groſſiéreté de nos ſens; les objets nous paroiſſent abſolument

égaux ; un parallele trop exact de ces objets ne nous paroitroit même convenir qu'à un eſprit étroit & minutieux : l'application tant vantée de la Fable de l'âne de Buridan à l'homme, eſt une folie démentie par notre expérience journaliére.

En quoi conſiſte l'indifference de la liberté.

19°. Le pouvoir actif d'opter entre des choſes égales, inégales, ou oppoſées, s'appelle la liberté d'indifférence. Mais il faut bien prendre garde de comparer l'indifférence active de l'ame, avec l'indifférence paſſive des corps, pour le mouvement & le repos, non plus qu'à l'équilibre d'un corps pouſſé en ſens directement contraire, par deux forces égales. Ces ſortes de comparaiſons, auſſi-bien que celles où le mouvement eſt employé, pour repréſenter l'action de la volonté, bien loin de jetter quelque lumiére ſur la nature du libre arbitre, ne ſervent au contraire, qu'à y répandre les plus épaiſſes ténèbres. Il en eſt de même de la balance & des poids, mis en parallele avec les motifs de la volonté. On a vu dans l'article 16, que la force des motifs étoit diſtribuée entre le néceſſaire, l'utile & l'agréable ; & que la volonté éclairée par la raiſon, peut faire prévaloir à ſon gré l'un de ces motifs. On avoit vu auparavant, que les trois ſortes de bien-être,

qui ſont les termes de la volonté, ne peuvent être comparées par le plus ou le moins; il eſt donc certain qu'on ne peut dire, ni qu'ils ſont équilibre, ni qu'ils ne le ſont point; l'attachement à un devoir peut être ferme & froid en même-tems, ou deſtitué de tout plaiſir ſenſible; & cependant l'homme ſage le préfére aux douceurs de la vie, à la vie même, & le rend plus fort que la haine des tourmens. D'ailleurs le pouvoir d'aimer les autres biens, à l'excluſion de tous ceux qui rendent agréable l'union de l'ame & du corps par les plaiſirs ſenſuels, le pouvoir de jouir des connoiſſances qui étendent l'intelligence, de pratiquer les actions qui annobliſſent l'ame, & la perfectionnent, ce pouvoir, dis-je, n'eſt pas partagé en trois facultés, qu'on puiſſe faire jouer les unes contre les autres, mettre en équilibre, ou les en tirer : il eſt indiviſiblement unique; car ſoit qu'on veuille jouir du plaiſir, ſoit qu'on ſouhaite augmenter ſes connoiſſances, ou ſe concilier l'eſtime des êtres intelligens, c'eſt la même faculté qui s'exerce ſur ces divers objets.

Double caractère de l'indifférence.

Ce qui fait donc le vrai caractère de l'indifférence de la volonté, c'eſt, 1°. que l'ame peut mettre à ſon gré ſa béati-

tude, dans celui des trois genres de perfection pour lequel il lui plaît de ſe déterminer. C'eſt 2°. ſa ſouveraineté ſur tous les motifs qui la ſollicitent en faveur d'un bien particulier. Tout genre de bien eſt indifférent à l'ame, je veux dire, la ſenſualité, la ſcience & la bonté morale; ſi elle peut être heureuſe par l'un des trois, aucun des motifs qui agiſſent ſur elle, n'eſt invincible, ſi le ſuccès dépend toujours du ton même de la volonté.

L'indifférence active ne ſuppoſe pas que l'ame ſoit ſans amour pour les biens qui lui ſont propoſés.

2°. Notre expérience nous apprend, combien notre volonté eſt changeante; *ambulatoria*, dit le Droit. Ainſi, quoiqu'elle ſoit déterminée à un parti, ou librement, ou volontairement, elle ne perd point le caractère d'indifférence que nous venons de lui donner; car dans le cas où elle eſt prévenue librement, en faveur d'un objet qui ſe préſente, elle l'eſt par un choix qui ſuppoſe qu'elle auroit pu ne le pas faire, & elle n'a pas perdu le pouvoir d'examiner de nouveau ce choix; & dans le cas où ſa prévention étoit l'effet de la ſpontanéité pure, l'exercice de ſa raiſon lui étant rendu, ſa liberté renaît, & fait revivre le pouvoir de revenir ſur un amour qu'elle a conçu ſans examen. Il n'eſt donc pas néceſſaire de ſuppoſer qu'elle eſt indifférente aux

deux partis qu'on lui propoſe, afin qu'elle ſoit libre. Il eſt très-rare au contraire, que les biens qui ſe préſentent à nous, ne nous trouvent pas prévenus, ou pour, ou contre eux ; il ſuffit qu'elle puiſſe changer ſon choix.

Comment l'ame eſt libre, quoique prévenue par un premier mouvement.

J'ai déja obſervé, qu'elle eſt entraînée par des premiers mouvemens indélibérés ; alors elle eſt décidée, ſon amour pour le bien-être s'eſt déterminé néceſſairement pour l'unique bien qui s'eſt préſenté. Mais lorſque la raiſon revient l'éclairer, ce bien ceſſe d'être unique, d'être abſolu ; il eſt comparé à des biens d'un autre ordre, ou du même ordre, à ce qui nous intéreſſe actuellement, ou qui pourra nous intéreſſer. L'ame peut revenir alors ſur ſon choix, ou ſur ſon amour, le rétracter, ou le confirmer.

Comment l'ame eſt libre, quoique prévenue par un uſage vicieux de ſon libre arbitre.

Il en eſt de même de notre ame prévenue par quelque habitude, ce n'eſt que le même choix ſouvent répété, & devenu fixe. Plus on s'eſt exercé à aimer quelque choſe par préférence, plus on l'aime fortement, plus on ſouffre quand on eſt contredit dans cet amour, qui a acquis une ſorte de ſtabilité, qui, de variable qu'étoit notre volonté, l'a rendue preſque inflexible. Du côté de la machine, la répétition fréquente des mêmes jeux des

nerfs correſpondans à une paſſion favoriſée, a donné une grande diſpoſition à ces mêmes nerfs de ſe mouvoir ; & les eſprits qui y ont été fréquemment dardés, ſont portés à prendre leur cours de ce côté-là. Il faut de la violence pour détourner ce cours des eſprits, il faut que l'ame faſſe des efforts qui lui coûtent ; & c'eſt cette violence preſſentie que l'ame redoute, lorſqu'aimant fortement un objet, la raiſon lui conſeille de s'en déprendre. Mais pendant toute la durée de l'habitude, après même l'habitude conſommée, l'activité de l'ame s'eſt toujours déployée à la lumiére de la raiſon, & s'eſt déterminée contre la raiſon, chaque fois qu'elle a perſiſté dans ſon choix ; avec une vive répugnance à changer, elle s'eſt toujours ſentie le pouvoir de changer. On voit bien que je ne parle ici que des mauvaiſes habitudes.

Comment l'habitude devient une ſeconde nature.

On dit que l'habitude devient une ſeconde nature. Mais on n'exprime par-là que la ténacité de la volonté, par rapport à une ſorte de préférence, qu'elle s'eſt rendue familière, & ſurtout une diſpoſition organique, propre à renouveller très-ſouvent dans l'ame, des ſenſations qu'elle aime à éprouver. Mais, comme un homme naturellement gaucher, peut

à chaque inſtant refuſer le ſervice que lui offre conſtament ſa main gauche, de même l'ame peut, dans chaque circonſtance particuliére, luter contre l'habitude du vice, & ſe faire une violence même douloureuſe pour la vaincre, comme on peut braver la mort, ou ſubir une torture cruelle, pour conſerver ſon ſecret.

A quoi ſe réduit la proteſtation que fait le vicieux, de ne pouvoir réſiſter à la force de l'habitude.

Ceux qui ſont dominés par une paſſion invétérée, proteſtent, avec toutes les marques de la plus grande ſincérité, qu'ils ne peuvent y réſiſter. Qu'expriment ces proteſtations, ſinon la violence avec laquelle ils aiment les objets de cette paſſion, & l'impuiſſance abſolue d'allier leur amour de choix, avec des devoirs qui le contrediſent? Mais la volonté n'eſt pas pour cela entraînée par aucune force exterieure, puiſqu'elle eſt éclairée par la raiſon, qu'elle ſent le pouvoir de préférer ſa propre perfection, aux plaiſirs de l'union de l'ame & du corps; qu'elle condamne ſon goût, & ſe méſeſtime à cauſe de ce goût.

Cette impuiſſance morale ne peut être comparée au pouvoir de me jetter par une fe-

On a quelquefois comparé l'homme paſſionné, qui ſent qu'il pourroit réſiſter à ſa paſſion, & qui ne lui réſiſte pas, à nos diſpoſitions ſur la propoſition qu'on nous feroit de nous jetter par une fenêtre d'un quatrième étage. Nous diſons que

nous ne le pouvons pas. Quoi ! repli-
que-t-on, il ne faut pour cela que ſauter
pardeſſus l'appui de la fenêtre, ou vous
pancher en dehors de plus de la moitié
de votre corps, & vous ne le pouvez
pas ? nous répondons encore que nous
ne le pouvons. C'eſt, ajoûte-t-on,
parce que cette propoſition révolte la
volonté forte que vous avez de vous
conſerver la vie, comme la propoſition
de faire un vol, répugne à un homme
juſte & équitable. Non, répondrons-nous,
ce n'eſt point cela qui me fait trouver de
l'impoſſibilité à me déterminer à me pré-
cipiter par une fenêtre ; vous me propo-
ſez d'aimer une choſe, qui non ſeulement
n'eſt aucun genre de bien-être pour moi,
mais qui tout au contraire, eſt oppoſé à
mon bien-être. Vous voulez que mon
attrait pour le bien-être ſe réveille, en
faveur de ce qui le combat le plus ; c'eſt
l'impoſſible que vous me propoſez. Le
cas eſt bien différent par rapport à l'hom-
me paſſionné ; la raiſon lui ſuggére qu'il
ſera eſtimable, s'il ſe refuſe à ſa paſ-
ſion, & qu'il ſe mépriſera lui-même, s'il
s'y livre. Elle lui donne donc lieu de choi-
ſir entre le plaiſir & le mérite ; c'eſt un
genre de bien qu'elle oppoſe à un autre
genre de bien. Ce qui fait illuſion à ceux

nêtre, dans le cas où il n'eſt pas même en apparence, ni néceſſaire, ni utile, ni méritoire, de le faire.

qui ſoutiennent le parallele que nous venons d'examiner, eſt qu'ils confondent le pouvoir de vouloir, avec celui d'agir ; j'ai bien le pouvoir de me précipiter par une fenêtre, mais je n'ai pas celui de vouloir le faire.

Quelle eſt la juſte & la fauſſe application de cette comparaiſon.

Je me donne bien de garde d'attaquer le bon ſens, & les bonnes intentions de ceux qui ont employé cette comparaiſon, pour expliquer l'impuiſſance morale. Si j'ai bonne mémoire, cette comparaiſon eſt très-ancienne ; & l'application en eſt très-légitime, dans l'eſprit de ceux qui l'ont faite. Car il eſt très-vrai que je me ſens le pouvoir de me jetter par la fenêtre dans tous les cas où il ſeroit néceſſaire, utile ou vertueux, d'expoſer ma vie, ſoit que l'amour naturel ou déſordonné de moi-même, ſoit qu'un amour pur & noble m'y fiſſent voir la réalité ou l'apparence de la néceſſité, de l'utilité, ou du mérite. Mais dans le cas actuel où je ſuis, la propoſition de me jetter par la fenêtre, n'auroit rien qui intéreſſât mon amour pour le bien-être, ne me préſenteroit pas même l'apparence de néceſſité, d'utilité, de mérite, ni d'agrément. Elle ne peut donc exciter mon intérêt pour le bien-être, ni réveiller aucune ſorte d'amour en moi. Je dis que je ſens l'im-

puiſſance d'y déférer, dans l'impoſſibilité où je ſuis d'aimer le mal pour le mal. Ce n'eſt pas l'amour libre de ma vie, que la propoſition contredit, c'eſt la néceſſité de n'aimer que ce qui m'eſt propoſé, comme propre à me délivrer de quelque mal, ou à me procurer quelque bien; & la faculté de la volonté, n'eſt que l'amour du bien-être.

21°. C'eſt une mépriſe familiére à preſque tous ceux qui traitent de la liberté, de confondre le pouvoir d'agir extérieurement, avec celui de vouloir; deux choſes cependant toutes différentes. Un paralytique peut vouloir lever le bras, & il ne le peut. Nous voulons inutilemens lever des fardeaux au deſſus de nos forces; & en général, nous prouverons ailleurs que le pouvoir de vouloir eſt dans notre activité, & que le pouvoir d'exécuter ce que nous voulons, même ſur nos propres membres, n'eſt point du reſſort de notre activité. L'équivoque eſt de la plus grande importance. Cette mépriſe influe ſouvent dans les diſputes ſur le coucours médiat ou immédiat, ſimultané ou prévenant, général ou ſpecial, dans les actions des créatures. D'où il arrive auſſi que quelques-uns s'abandonnant à leur zéle, pour la défenſe de la

On confond ordinairement fort mal à propos le pouvoir de vouloir, avec celui d'agir au dehors de notre ame.

liberté, la définiſſent une faculté, qui ayant tout ce qui eſt requis d'avance pour agir, peut agir, ou ne pas agir. Ils éviteroient bien des conteſtations, ſi, comme ils le devroient, ils ſubſtituoient dans leur définition, le terme vouloir à celui d'agir.

Nous n'avons allégué en faveur de la liberté que les expériences que nous faiſons ſur nous-mêmes.

Ces vingt-un Articles compris dans le Chapitre précédent, & dans celui-ci, renferment autant de faits d'expérience, & ces faits, nous les trouvons en nous-mêmes. Ce ne ſont point ici les hypothèſes d'un ſyſtême d'imagination, c'eſt le tableau analyſé de tout ce qui ſe paſſe en nous, & qui ſeul peut nous faire connoître notre liberté. J'ai même cette confiance, que pour peu qu'on veuille s'étudier ſoi-même, on ne pourra déſavouer aucun de ces phénomenes. Comment donc peut-il entrer dans un eſprit tant ſoit peu philoſophe, que la liberté ne ſoit qu'une chimère? Qu'on s'obſerve dans les jeux mêmes, perſuaderoit on aiſément à un homme qui étudie un coup de trictrac, que ſa volonté n'eſt pas autrement mue que ſes dés, lorſqu'après avoir combiné, il ſe détermine à placer ſes dames ſur de certaines fléches?

CHAPITRE III.

Objections frivoles des Matérialiſtes.

ON n'attaquera pas tous les faits que je viens d'expoſer, en leur oppoſant des faits tirés de notre ame ; mais en s'enveloppant dans de miſérables équivoques, on propoſera des ſyſtêmes étrangers à l'homme, & qui renferment même des contradictions palpables. Les principes que nous venons d'établir, ont déja détruit ces objections, il ne faut plus qu'en faire l'application.

Quatre chefs d'objections que propoſent les Matérialiſtes.

Ces objections ſe réduiſent à quatre chefs. 1°. Les Matérialiſtes bornent mal à propos le bien-être aux choſes relatives à la bonne conſtitution, ou à la conſervation de nos organes. 2°. Ils prononcent, ſans aucune preuve, que nous ſommes néceſſités à rechercher le plus grand bien apparent, & à fuir le plus grand mal apparent. 3°. Sur de vaines ſuppoſitions, ils ne diſtinguent point le libre du volontaire. 4°. Ils confondent encore le pouvoir de vouloir, avec le pouvoir d'agir au dehors. Voilà l'analyſe du plan que le faux Traſibule a ſuivi, dans le

genre de combat qu'il livre à la liberté humaine, conſidérée en elle-même, & ſans ſes rapports avec la cauſe toute-puiſſante. Nous diſcuterons ailleurs les objections qu'il prétend tirer des notions de la cauſe première, dont il nie l'exiſtence, & qu'il ſçait employer, comme hypothèſe, contre la ſouveraineté que nous avons ſur nos volontés.

Réfutation de la première prétention des Matérialiſtes.

1. La première objection des Matérialiſtes eſt renverſée, par la diſtinction des trois termes très-différens de nos volontés, & qui ſe réduiſent à la perfection du corps, de l'intelligence & de la volonté.

Quoiqu'ils nient la diſtinction de la vertu & du vice, ils connoiſſent la différence des objets aimables & des objets eſtimables.

Penſez-vous, me dira-t-on, que vous entreprenez de détromper des Matérialiſtes, c'eſt-à-dire, des gens qui ne reconnoiſſant de ſenſibilité que dans l'organiſation du cerveau, ne ſçavent ce que c'eſt que mérite & perfection, & ne trouvent de bien-être que dans les plaiſirs des ſens ? oui, ſans doute, je le ſçai. Mais, malgré leur théorie, ce ſont des hommes ; ils ſçavent aimer & eſtimer ; ils diſtinguent ces deux ſentimens ; ils aiment les plaiſirs ſenſuels ; ils cherchent la ſociété de ceux qui leur reſſemblent ; ils n'eſtiment pas un riche, parce qu'il boit de meilleur vin, qu'il ſe nourrit de

mets plus délicats, qu'il ne ſent aucun beſoin, qu'il peut ſatisfaire plus aiſément toutes ſes fantaiſies, qu'aucun homme de probité. Ils auroient horreur d'un voluptueux, qui goûtant le frais à l'ombre d'un berceau, ne pourroit ſe déterminer à le quitter, pour tendre la main à un malheureux qui eſt en danger de ſe noyer, & qui reclame du ſecours. Ils eſtiment la ſcience, & mépriſent l'ignorance opulente. Le faux Traſibule lui-même qui ne met au rang du bien-être que les plaiſirs qui ſe rapportent à la perfection de nos organes, eſt pourtant forcé d'admettre de la perfection dans le raiſonnement. C'eſt à lui à nous expliquer, quels leviers, quels engrenages, quelle vîteſſe dans les fluides doit concourir à former un bon raiſonnement, & quelle façon d'être eſt la curioſité dans une machine. Il me ſuffit qu'il convienne que l'amour des connoiſſances eſt un de nos attraits, pour le forcer de nous avouer, que le bien-être de l'homme n'eſt pas borné aux plaiſirs ſenſuels.

Le faux Traſibule reconnoit la perfection du raiſonnement.

Qu'il s'obſtine à ſoutenir avec les Matérialiſtes, que la vertu, la gloire, le mérite, & les eſpérances de l'autre vie, ſont des chimères, nous n'avons pas beſoin de réfuter ici leurs prétentions ridi-

Que la vertu, la gloire, l'honneur, ſoient des chimères,

l'attrait des hommes pour ces biens, n'en eſt pas une.

cules ; chimères, ou non, ce ſont au moins des biens apparens, qui partagent les hommes dans la pratique, & les réuniſſent dans la théorie. Le Sage qui s'immole pour ſa patrie, pour ſon pere, pour ſon ami, eſt admiré par le grand nombre, qui n'auroit pas le courage de l'imiter. Ainſi, & le petit nombre de ceux qui pratiquent la vertu, qui lui ſacrifient leurs aiſes, leur repos, leur fortune, leur plaiſir, leur vie, & le reſte des hommes qui ſe bornent à les admirer, ſentent tous un attrait réel pour les biens de la vertu, ſoit que vous les ſuppoſiez vrais, ou imaginaires.

Il eſt uniquement queſtion du fait. Les hommes regardent-ils communément les connoiſſances & les vertus comme un genre de bien préférable même aux délices ? Ne trouve-t-on pas partout des Philoſophes, qui préférent l'étude aux amuſemens, aux plaiſirs mêmes. Dans preſque toutes les Religions, n'a-t-on pas vû, ne voit-on pas des perſonnes de l'un & de l'autre ſexe, s'occuper entiérement des connoiſſances morales, régler tellement la conduite de leur vie, qu'ils puiſſent ſe rendre ce témoignage, qu'ils ſont dignes de l'exiſtence ; uſer des biens ſenſibles avec tempérance ;

traiter la vie comme un état d'épreuve, deſtiné à ſe pourvoir pour l'immenſe durée qui doit ſuivre la mort ? Le faux Traſibule ne ſe plaint-il pas dans cent endroits de ſa Lettre, des pénitens de toutes les Religions, qui ſe refuſent tous les plaiſirs, qui maltraitent leurs cörps, comme un eſclave indomptable, par la crainte des peines d'une autre vie? N'eſt-il pas ſéduit lui-même par les douceurs, de ce qu'il appelle dévotion continue ? Le but de ſa Lettre à ſa Leucipe, n'eſt-il pas de la prémunir contre tous ces pieux excès ? Or dans quelle vue les perſonnes dont nous parlons, s'interdiſent-elles tout plaiſir, ſi ce n'eſt pour ſuivre leur attrait pour le bien-être ? Il eſt donc démontré que la perfection de l'intelligence & de la volonté, qu'elle ſoit chimérique ou non, eſt réellement un double terme de notre amour pour le bien-être, & très-différent de la perfection de nos organes : & conſéquemment il eſt prouvé que les raiſonnemens des Matérialiſtes ont un vice, dont la ſource eſt l'obſtination avec laquelle ils bornent notre attrait pour le bien-être, aux ſeuls plaiſirs ſenſuels. Ce ſeroit à eux à nous expliquer comment un attrait pour des biens chi-

Le faux Traſibule en convient.

mériques, eſt enveloppé dans la néceſſité qui régle le monde, ſelon eux ; & à nous apprendre quels élémens de la matiére il faut réunir, quelles loix du mouvement il faut leur appliquer, pour en faire l'attrait des connoiſſances, ou l'amour de la gloire & de la vertu.

Seconde prétention des Matérialiſtes. Nous cédons, ſelon eux, au plus grand bien apparent.

La ſeconde prétention des Matérialiſtes, ne prouve pas que nous ſoyons ſous la néceſſité, mais elle explique comment ils entendent que nous ſommes néceſſités. Ils veulent que lorſqu'un ſeul objet nous ſollicite à quelque degré de plaiſir réel ou apparent, nous nous y portions néceſſairement ; & que dans le concours de pluſieurs objets, qui nous invitent à des plaiſirs vrais ou phantaſtiques, nous cédions infailliblement à l'apparence du plus grand ; qu'au contraire, nous nous déterminions toujours, & néceſſairement pour la plus petite douleur, quand nous ſommes menacés de quelque mal. Et après nous avoir aſſujettis à un joug auquel nous ne pouvons réſiſter, ils nous exhortent patétiquement à nous procurer le plus de plaiſirs & les plus grands qu'il nous eſt poſſible, & à ne ſouffrir de douleurs que les moindres, & le moins que nous pouvons. C'eſt exhorter une montre à n'aller que le train

que lui fait prendre l'action de ſon reſſort, modéré par celui de ſon balancier, & par l'engrenage plus ou moins aiſé de ſes roues, par le frottement plus ou moins fort de ſes pivots. Commençons par le faux Traſibule, très-digne de repréſenter tous les Matérialiſtes, & prouvons par ſon exemple, que nous n'imaginons pas des objections, mais que nous réfutons ſimplement celles qu'on nous propoſe.

« (*a*) Lorſque la différence qui eſt entre » les degrés de plaiſir ou de douleur, » eſt conſidérable, ou lorſqu'un ſeul ob- » jet eſt préſent à l'eſprit, & agit ſur » lui, il eſt clair que la volonté eſt dé- » terminée conformément à l'apparen- » ce de cet objet, & qu'elle n'a que la » force de vouloir, *c'eſt-à-dire, d'être » mue.* »

Le faux Traſibule expoſe cette prétention. Lettre de Traſibule à Leucippe, n. 167.

Il étend davantage ſa penſée ailleurs. Le texte eſt un peu long, mais je ne ferois pas connoître la maniére de raiſonner des Matérialiſtes, ſi je ne donnois leurs objections, que dans des ex-

(*a*) Pour citer les paſſages de la Lettre à Leucippe, je me ſuis contenté du numéroter les *alinea* du Manuſcrit que j'en avois. Je prie ceux qui voudront vérifier mes citations de prendre le même parti, s'ils veulent profiter de mes renvois.

traits tronqués. Ainſi je demande la permiſſion de citer dans la ſuite de ce traité, des paſſages auſſi étendus que je les jugerai néceſſaires, pour mettre bien au fait du ſyſtême que je combatterai.

Ibid. n. 78. « Quant au cœur, nous dit-il, c'eſt-
» à-dire au ſentiment & à la volonté, il
» eſt vrai que j'y vois une loi gravée
» dans le premier inſtant de ſon exiſten-
» ce, c'eſt-à-dire, l'amour du plaiſir,
» & l'averſion de la douleur. Cette loi
» eſt généralement obſervée par tous
» les hommes, il n'y en a aucun qui
» s'en écarte un ſeul inſtant: cette loi
» a attaché le plaiſir aux actions pro-
» pres, & même néceſſaires à notre
» conſervation; elle a attaché la douleur
» à celles qui y ſont contraires; & par
» un inſtinct naturel, l'amour du plaiſir
» nous porte néceſſairement à faire les
» unes, & l'averſion de la douleur à évi-
» ter les autres. L'effet de cet inſtinct
» eſt tel, que nous ne ſommes pas les
» maîtres d'y réſiſter. Entre pluſieurs
» plaiſirs, nous choiſiſſons celui qui eſt
» le plus grand à nos yeux; de même
» qu'entre pluſieurs douleurs, nous crai-
» gnons davantage la plus vive.....
» Quoique nous faſſions, c'eſt toujours
» l'apparence du plus grand plaiſir, ou

» de la plus grande peine, qui fait la » plus vive impreſſion ; & c'eſt toujours » cette impreſſion qui détermine & en- » traîne la volonté. »

L'Auteur borne ici le plaiſir & la douleur, qu'il donne pour les termes de notre amour pour le bien-être, aux actions propres & néceſſaires à notre conſervation, mais il ſera plus indulgent dans la ſuite, il reconnoîtra en nous, de l'attrait pour la vertu, pour les biens de la vie future, de l'averſion pour le vice. Quoique tout cela, ſelon lui, ne ſoient que des ſonges, il avouera que « tous les hommes ont des ſentimens » intérieurs d'un plaiſir & d'une dou- » leur qui les affectent, indépendament » des organes extérieurs des corps, & » que ces impreſſions intérieures les af- » fectant plus vivement & plus efficace- » ment que les autres, ce ſont celles » qui déterminent preſque toute leur » conduite. »

Ibid. n. 183. Il reconnoît des plaiſirs indépendans des organes extérieurs.

Il avoit défini plus haut, ce que c'eſt que la raiſon dans ſon ſyſtême. « La » raiſon conſiſte dans la comparaiſon » de ces différens degrés d'impreſſion, » & dans le choix des moyens que nous » employons, pour parvenir au plai- » ſir, & pour éviter la douleur. Ceux-

Comment il définit la raiſon.

Ibid. nom.

» là paſſent pour raiſonnables, qui s'ac-
» cordent avec les autres hommes, dans
» ce qu'ils regardent comme le plus
» grand plaiſir & la plus grande peine ;
» comme ceux-là paſſent pour ſenſés &
» pour prudens, qui paroiſſent apper-
» cevoir les objets de même que les au-
» tres, & qui dans la conduite de la
» vie, arrivent plus ordinairement au
» but où ils tendent, c'eſt-à-dire, au
» bonheur, & ſont déterminés par l'ap-
» parence des objets, à ſuivre le chemin
» qui y conduit ordinairement. »

Sa définition prouve que l'Athée eſt déraiſonnable.

Cette définition ſurprendra, ſans doute. Qu'eſt-ce que prudence, que raiſon, que choix de moyens, dans un être néceſſité en tout ? Et l'on obſervera que ſelon l'idée bizarre qu'on nous donne ici de l'homme raiſonnable, l'Athée dont la façon de penſer, contredit celle des hommes de tous les pays & de tous les tems, doit paſſer pour l'homme le plus déraiſonnable. L'auteur conclut enfin, dans la plus grande généralité. « Voi-
Ibid. » là la loi que les hommes portent gra-
» vée dans leur cœur, par laquelle ils
» ſont perpétuellement conduits, & à
» laquelle ils ne peuvent non-plus ſe
» ſouſtraire, que les êtres corporels
» aux loix qui réglent leurs mouve-

» mens. » Et cette loi eſt de pourſuivre le plus grand plaiſir apparent, & d'éviter la plus grande douleur apparente, comme on l'a vu plus haut.

Cette déciſion eſt préciſe. Sur quoi eſt-elle établie, ſi ce n'eſt ſur le bon plaiſir de l'Auteur ? Il y manque pourtant deux choſes, pour lui donner une juſte étendue. 1°. On auroit du y comprendre le cas ou la douleur eſt en concurrence avec le plaiſir, & décider qu'on donne toujours la préférence au plaiſir. 2°. Il eût fallu ajoûter que le choix des moyens eſt toujours décidé par la plus grande vraiſemblance du ſuccès. Mais il eût bien ſenti que l'une & l'autre de ces affections, eſt contraire à l'expérience, & que ne pouvant être admiſes, on eſt obligé de reconnoître en nous la liberté.

Il ne peut détruire la liberté qu'en ſuppoſant, 1°. que dans le concours de la douleur & du plaiſir, nous ſommes décidés par le dernier; 2°. que nous choiſiſſons le plus vraiſemblable dans les moyens de parvenir à notre but.

Pour ne parler que du choix des moyens, combien pourrions-nous rappeller de circonſtances, où nous n'entrevoyons que des vraiſemblances, dans les moyens de parvenir à notre but, où il nous eſt ſi difficile de calculer les degrés de ces vraiſemblances, où nous recourons quelquefois au hazard pour nous décider, où nous les jettons, pour ainſi dire, à croix & à pile; où le moyen

le plus prompt, eſt en même-tems, & le moins ſur, & le plus favorable à la paſſion ; où le plus lent & le plus certain ſervent mal notre impatience ! Dans mille occaſions, l'on n'apperçoit aucun motif prépondérant, de préférer un parti à un autre ; la raiſon ſuffiſante du choix, eſt certainement alors le bon plaiſir ; & quelquefois même on ſe décide pour le moins vraiſemblable. Pourquoi prenez-vous ce parti, dit-on à un homme qui ſe décide légérement ; il y a cent à parier contre un, que vous ne réuſſirez pas ? Je le ſçai, répond-il vivement, mais il me plaît d'agir ainſi.

Nous ne ſommes pas néceſſités par le moïen le plus vraiſemblable en apparence.

L'évidence même qui emporte notre ſuffrage dans la théorie, n'eſt point déciſive dans la pratique, nous l'avons obſervé ; & tout homme qui ſe détermine ſur une vraiſemblance, connue de lui pour telle, ſent très-bien que ce motif n'eſt pas néceſſitant, & qu'il lui laiſſe le pouvoir d'en ſuivre un contraire, ou de reſter en ſuſpens. Car on compare quelquefois les peines qu'on a à ſouffrir, pour parvenir à un objet qui nous flatte, au plaiſir qui nous en reviendroit ; & d'après ce parallele on y renonce ; tandis qu'un autre ſera au contraire éguillonné par la difficulté de réuſſir. Ce peu d'expériences,

d'expériences, que je ne fais qu'indiquer dans la plus grande généralité, ſuffit pour nous convaincre que dans le choix des moyens, nous ne ſommes pas néceſſités par le plus vraiſemblable apparent.

Comparer enſemble deux biens diſparates, comme un plaiſir des ſens, avec la connoiſſance d'une vérité, c'eſt comparer une odeur à une couleur

Nous avons dit que les trois ordres de bien ou de perfection, pour leſquels nous nous ſentons de l'attrait, ſont totalement différens, & ne peuvent être comparés par le plus & le moins. Comparer le plaiſir de boire frais en Eté, avec le plaiſir de ſaiſir un théorême des ſections coniques, ou l'un ou l'autre de ces plaiſirs, à la ſatisfaction de réprimer à propos un mouvement de colère, à celle d'aider ſon ami, en lui prêtant une ſomme qu'on deſtinoit à ſon plaiſir, ou même à ſes beſoins, c'eſt comparer l'odeur de citron avec le couleur de roſe. Souvent même on agit froidement pour ſon devoir, & le Militaire, au contraire, manque une partie de plaiſir pour ſe trouver à ſon poſte. Alors il ne compare pas un plaiſir d'une eſpèce à un plaiſir d'une autre eſpèce; il en eſt de même, lorſque la crainte d'être blamés, nous fait préférer le devoir au plaiſir. Cependant dans combien de circonſtances n'avons-nous pas à opter en-

Le plus grand bien

apparent eſt la vertu, il eſt ſouvent ſacrifié au moindre plaiſir.

tre notre devoir & notre amour pour la volupté ; & combien de fois le plus grand bien apparent dans l'ordre moral, eſt-il ſacrifié au plaiſir le plus foible ? car enfin nos paſſions ne nous tyranniſent pas toujours avec violence.

Les trois ordres de bien ne peuvent être comparés que par leurs degrés d'intérêts.

Entre ces trois ordres, il y a pourtant une gradation. Les intérêts du corps doivent être plus foibles que ceux de l'ame ; je veux dire que la raiſon nous enſeigne très-clairement, qu'il vaut mieux être homme d'honneur, juſte, bienfaiſant, ſçavant, que d'être voluptueux ; & que les biens propres à la nature de l'ame, ſont préférables à l'exercice agréable de nos organes. L'odeur & les couleurs n'ont aucun rapport ; on aimera cependant mieux conſidérer un beau tableau, que ſentir une tubéreuſe. Le plus grand bien apparent, dans la concurrence du plaiſir avec l'exercice de la vertu, eſt donc pour l'homme dans ſon bon ſens, la pratique de la vertu. Mais ce plus grand bien eſt ſouvent mépriſé.

La plus grande volupté apparente ne nous décide pas toujours.

Si l'on y fait réflexion, on verra qu'il eſt impoſſible d'aſſigner un ſeul attrait, à quelque degré qu'il ſoit porté, que l'ame ne puiſſe rendre inefficace. Ceux de la volupté ſont d'une étrange vivacité dans les jeunes gens ; c'eſt alors le plus grand

bien dominant que le plaiſir. Cependant, dans le plus grand bouillonnement de la paſſion, une ſimple raiſon de bienſéance arrête un jeune homme ; la préſence inopinée d'un tiers, l'oblige à ſe faire violence ; ce tiers fût-il auſſi débauché que lui, fût-il lui-même décidé pour la Philoſophie de ſon âge, qui n'eſt que trop communément le pur Matérialiſme ; car les Matérialiſtes ne ſe ſentent pas encore néceſſités à s'abandonner à l'impudence cinique, à laquelle ils préparent les voies de toutes leurs forces. Or, la bienſéance eſt-elle le plus grand bien apparent pour l'homme dans l'accès de ſa paſſion ?

L'idée de la perfection, celle de la vertu, celle du vice, ſont des chimères dans l'eſprit, ou plutôt dans l'ouvrage du faux Traſibule. Mais le goût de la perfection n'en eſt pas une, ſuivant le même Auteur. Je l'ai déja fait remarquer, & je ne puis trop inſiſter ſur cet aveu forcé. Il ſe plaint dans plus d'un endroit, que les hommes s'étant forgé les vains phantômes de la vertu & de la religion, leurs ſacrifient plaiſirs, aiſances, tranquillité ; le plus grand plaiſir apparent n'a donc pas dans le ſyſtême même de la Lettre à Leucippe, les caractères d'un attrait invincible.

Dans le ſyſtême du faux Traſibule, le plus grand plaiſir apparent, n'eſt pas déciſif.

Les Matérialiſtes mépriſent & haiſſent les faux amis.

Mais en bonne foi, & le faux Traſibule, & les Matérialiſtes en général, croient-ils que la vertu eſt un vain nom, & ne mépriſent-ils pas, avec indignation, celui qui leur manque de parole, ou qui ſe refuſe aux devoirs de l'amitié ? S'ils jugent ce faux ami ſous le lien d'une fatalité abſolue, pourquoi le mépriſent-ils ? pourquoi ſe donnent-ils la peine de le haïr ? Se met-on en colère contre une montre qui va mal ?

Dans les principes du faux Traſibule, l'amour de la vie devroit être le plus puiſſant mobile de la volonté, ce qui n'eſt pas.

Tous nos plaiſirs, nous a dit le faux Traſibule, ſe rapportent à la conſervation de notre être. Il devroit en conclure, que l'amour de la vie eſt notre grand mobile, eſt un attrait qui l'emporte ſur tous les autres. Mais cette conſéquence décéleroit la fauſſeté du principe, car elle eſt tout-à-fait contraire à l'expérience. Les deſirs violens n'étouffent-ils pas l'horreur de la mort ? Les jeunes gens embraſſent-ils les moyens les plus apparens de ne point altérer leur ſanté ? L'attrait pour la conſervation de la vie, domine-t-il dans leur excès ?

Exemple terrible de la force de la liberté, contre les attraits les plus vifs.

Rien n'eſt plus fort en nous, que la haine de la douleur ; elle l'emporte ſouvent ſur les paſſions les plus vives. Se trouveroit-il quelqu'un qui voulût ſubir une queſtion cruelle de cinq à ſix heures,

pour obtenir, à ce prix, de jouir d'un objet dont il ſeroit vivement épris. Or, ce que l'eſpérance d'un plaiſir, pour lequel on eſt paſſionné, n'engage point à ſouffrir, le point d'honneur y détermine un ſcélérat condamné au ſupplice, qui ſe ſçait chargé de l'indignation publique. J'ai déja fait cette obſervation; mais elle ne peut être trop inculquée, ni trop rappellée dans la matiére que je traite. Il ſe repent de ſon crime; on lui dit, que pour réparer le mal qu'il a fait à la Société, il doit révéler ſes complices, qui pourroient ſuivre ſes projets après ſa mort. Il n'avoue rien. C'eſt donc le motif le plus foible qui l'emporte dans ce déſeſpéré. Pourquoi? c'eſt qu'il aime mieux ſouffrir, que de découvrir ſon ſecret; & point du tout, parce qu'il eſpére, en le gardant, ſe procurer une maniére d'être deſirable pour lui, & qui ne peut être trop chérement achetée. Ce n'eſt pas le motif qui eſt victorieux, la force qui eſt ſupérieure ſort de lui, c'eſt l'amour de ſa liberté. Il veut montrer qu'on ne peut lui arracher ſon ſecret par violence. Ce ſont-là des exemples connus dans tous nos tribunaux; & nous ſommes tellement perſuadés que ces victoires ſur la douleur, ſont dues à la trempe de la volonté de

ceux qui s'en font gloire, que nous trouvons une eſpèce de grandeur d'ame dans les criminels fameux, qui meurent avec intrépidité. C'eſt exactement l'effor de la même activité dans Mutius & dans Cartouche; mais ce n'eſt pas l'activité qui détermine, ni le grand, ni le beau; c'eſt la fin vers laquelle elle ſe porte, qui la rend aimable ou haïſſable. C'eſt ainſi que l'on juge de la force du corps d'un homme, ſelon qu'elle eſt utile ou nuiſible à la Société.

Autre exemple plus ſingulier.

Vanini meurt pour l'Athéïſme, quelle folie! S'il n'eſt point de Dieu, eſt-ce un crime que le menſonge? Pourquoi donc ne tente-t-il pas de ſauver ſa vie, en diſant qu'il n'a parlé de Dieu, comme il a fait, que par maniére de diſpute, & pour tourner en ridicule ceux qui ſoutenoient mal une bonne cauſe, mais qu'il a toujours reſpecté la Divinité? Dans ſa déteſtable hypothèſe, la vérité & le menſonge, ne ſont-ce pas des choſes au pair? non, Vanini n'étoit pas aſſez ſimple pour penſer qu'il valoit mieux mourir chargé de l'exécration publique, que de commettre un menſonge, qui ne nuiſoit à perſonne: mais il ſentoit la ſouveraineté de ſon libre arbitre, ſur tous les efforts des hommes, quoique peut-être il le mécon-

nût dans la théorie ; c'étoit, dans le vrai, aux droits de ſa liberté qu'il s'immoloit. Ceux qui penſent comme lui ſur la Divinité, ſentent probablement que l'amour de la vie l'emporte en eux ſur leur attachement à leur opinion. A Dieu ne plaiſe que je deſire, ou que j'inſinue, qu'on les mette à l'épreuve ; notre volonté ſent trop bien, que la violence n'eſt pas un moyen de les amener à la vérité, elle ſe cabre contre tout ce qu'on voudroit ſubſtituer aux voies de perſuaſion, ou de conviction ; comme on ſe mettroit en colère contre quelqu'un qui voudroit nous contraindre à voir par les oreilles. D'ailleurs, pourquoi punir les fols ? s'ils ſont nuiſibles, retranchez-les de la Société : quelque retraite où on leur procureroit, en les traitant avec humanité, le tems de revenir ſur eux-mêmes, de méditer, d'où ils ne pourroient répandre leur venin, eſt tout le genre de punition que je voudrois qu'on leur infligeât.

Enfin il eſt ſi conſtant, que l'apparence du plus grand bien, ne nous décide pas infailliblement, que nous avons preſque toujours à balancer l'intérêt du préſent avec celui de l'avenir. Ce que je voudrois actuellement, ne me ſeroit-il pas dans la ſuite plus nuiſible qu'avantageux ? Ne me

Dans nos délibérations, nous avons à comparer ſouvent l'intérêt du préſent avec celui de l'avenir.

repentirai-je point ? Ne riſqué-je point ma fortune, ma ſanté, ma réputation ? Ne me privai-je point d'un bien plus ſolide & plus conſidérable ? Non ſeulement on ſent qu'on a le pouvoir de ſe faire toutes ces queſtions, mais on ſe les fait. On examine, & le réſultat de cet examen eſt que le bien vers lequel nous aſpirons ceſſe d'être le plus grand bien apparent, eſt réputé un mal moral actuel, quelquefois un mal phyſic, par le dérangement de la ſanté, auquel il expoſe. Nous voyons clairement alors, que les motifs auxquels nous donnons la préférence, quand nous nous déterminons en faveur du plaiſir préſent dans les circonſtances dont je parle, que ces motifs, dis-je, bien loin d'être néceſſitans, d'être équivalens à l'évidence, ſont au contraire très-foibles & très-déraiſonnables. *Video meliora, proboque, deteriora ſequor.* Nous allons donc alors contre l'apparence du plus grand bien connu, & même contre l'évidence du plus grand bien reconnu pour réel.

Objection. L'apparence du plus grand bien apparent eſt relative à notre façon de penſer.

Quoi, me dira-t-on, *ne faiſons-nous pas ce qui nous plaît le plus ; & ce qui nous plaît le plus, n'eſt-il pas le plus grand bien par rapport à notre maniére de penſer, ce qu'on appelle le plus grand bien apparent ?* Je réponds premiérement qu'on ſe trompe, parce

que ce qui nous plaît le plus, nous eſt ſouvent préſenté par la raiſon, comme un bien d'un ordre inférieur, par exemple, comme un bien du corps, en concurrence avec un bien de l'eſprit ; comme le ſacrifice d'un avenir heureux, à un moindre bien préſent, ou comme étant lié avec le ſacrifice de notre ſanté & de notre vie. Or, un bien que la raiſon nous préſente ſous ce point de vue, eſt-ce le plus grand bien apparent ? L'apparence eſt la maniére dont un objet eſt vu, dont ſes rapports ſont apperçus : elle appartient à l'intelligence, & non à notre activité, à moins qu'elle ne vienne, comme il arrive ſouvent, de la comparaiſon de ce bien au ton de notre volonté, à notre amour dominant.

Première Réponſe.

Je répons, en ſecond lieu, que cette objection, qu'on trouve d'abord ſi claire & ſi déciſive, renferme deux équivoques. 1°. Il confond l'acte même de la volonté, avec l'exécution de cet acte. Il ne s'agit point, entre le faux Traſibule & moi, de l'application de la volonté, mais uniquement du vouloir même. Nos actions extérieures naiſſent néceſſairement de notre volonté ; ſi je veux remuer mon bras, & qu'il ſoit bien conſtitué, mon bras ſera mû néceſſairement. Cette équivoque étant levée, l'objection ſera réduite à ces

Seconde Réponſe. Deux équivoques dans l'objection. On leve la premiére.

termes : nous voulons ce qu'il nous plaît le plus de vouloir ; ce qui eſt très-vrai, mais ce qui n'énonce point le pouvoir efficace du plus grand bien apparent. Au contraire le plus grand bien apparent devient alors celui pour lequel notre volonté a d'avance un goût décidé.

Exemple de Regulus. Il plaiſoit plus à Regulus de s'expoſer à une mort cruelle & certaine, en retournant rendre compte de ſa commiſſion aux Carthaginois, que de manquer à ſa parole, en ſe conſervant pour ſa patrie & pour ſa famille. La fidélité à ſes engagemens étoit, par la diſpoſition intérieure de ſa volonté, & nullement par aucune impreſſion étrangère, le plus grand bien apparent. Tenir ſa parole à des perfides, qui ne ſçavoient ce que c'étoit que fidélité dans les promeſſes, étoit une action généreuſe, plus flateuſe pour lui, que les attraits de la volupté & du repos, que la tendreſſe d'une famille digne d'être aimée (quels liens à rompre !) que l'intérêt de la patrie (la plus grande & la plus belle paſſion des Romains.) Mais cet attrait victorieux dans Regulus, l'étoit-il par une force propre à cet attrait, étoit-il invincible par ſa nature ? Pourquoi donc a-t-il ſi peu de pouvoir ſur le cœur de la plûpart des hommes, dans les mê-

mes circonſtances, je veux dire dans celles où il faut opter entre des intérêts très-vifs, & l'obſervation religieuſe de ſa parole ? Pourquoi faiſoit-il ſi peu d'impreſſion ſur les Sénateurs, témoins du parti que prenoit Regulus, ſur ſa famille, ſur les amis de ce grand homme, qui tous s'efforçoient de lui perſuader, qu'une perfidie n'eſt qu'une ruſe de guerre, quand elle eſt employée contre des ennemis, qui ſe faiſoient eux mêmes un jeu d'être perfides ? Les faits parlent pour moi.

La diſpoſition du cœur de Regulus, faiſoit l'efficace de ſon motif vertueux.

Ce n'eſt donc pas au motif ſur lequel Regulus ſe détermina, qu'il faut en rapporter le ſuccès, mais à l'activité de ce généreux Romain, dont le libre arbitre préféroit la vertu à toutes les douceurs de la vie, à l'intérêt de ſa famille, au deſir ſi fort en lui, de ſecourir plus long-tems ſa patrie. L'effet du choc dans les corps eſt néceſſaire, parce qu'il eſt toujours le même dans les mêmes circonſtances. L'effet du motif dont Regulus étoit animé, n'étoit donc pas néceſſaire, puiſque ce motif eſt impuiſſant ſur l'eſprit du plus grand nombre des hommes, quoiqu'ils admirent, comme un prodige, une telle généroſité, quoiqu'ils ſe reprochent de ne la pas imiter. Que la volonté humaine

ſoit comparée à un reſſort, je le veux bien, pour ne pas contredire ceux qui ne comprennent rien, à ce qui ſe paſſe dans leur ame, s'ils n'y trouvent quelques rapports avec la maniére dont les corps ſont mis en mouvement : que diroient-ils d'un reſſort qui ſeroit bandé au même degré & par les mêmes poids, & dont les effets ſeroient prodigieuſement variés, tantôt contre l'action de ces poids, tantôt conformement à l'action de ces mêmes poids ? Il n'en eſt point de tel dans la nature, où tous les reſſorts agiſſent néceſſairement. Mais ſi, par impoſſible, il en étoit un qui, dans les mêmes circonſtances, variât ſon action contre les loix du mouvement, & ſans céder néceſſairement à aucune, ce n'eſt qu'à ce reſſort qu'on pourroit comparer notre volonté. Je reviens à ma concluſion : Donc, bien loin que le plus grand bien apparent décide la volonté, c'eſt au contraire la diſpoſition, le ton de la volonté même qui fait le plus grand bien apparent. Aimez-vous mieux les plaiſirs ſenſuels que la perfection de votre intelligence & de votre volonté ? le plus grand bien apparent ſera le plaiſir. Les connoiſſances, dans le genre d'étude auquel vous vous êtes appliqué, vous touchent-

elles plus que les plaiſirs, elles l'emporteront ſur eux. Donnez-moi tous les motifs imaginables de vous déterminer pour un tel parti, je n'oſerois décider lequel vous embraſſerez ; expoſez-moi le ton de votre volonté, j'annoncerai preſque sûrement votre choix ; je dis preſque sûrement, parce que la mobilité de la volonté eſt ſi grande, qu'il faut la voir, comme Dieu la voit, pour en prévoir les mouvemens avec une pleine certitude.

On expoſe & on leve le ſecond équivoque.

Par ces réflexions, nous avons déja dû voir en quoi conſiſte le ſecond équivoque dans l'objection, où l'on prend la façon de penſer pour la maniére de vouloir. Le même motif qui étoit efficace, par rapport aux diſpoſitions de Regulus, ne le ſeroit pas ſur le plus grand nombre des hommes, parce qu'ils ſont touchés différemment, ſi l'on s'en tenoit aux termes de l'objection. Au contraire, la façon de penſer à cet égard, eſt uniforme chez toutes les nations policées ; tout le monde convient qu'il eſt très-beau de tenir ſa parole, même aux riſques de ſa vie, & qu'il eſt très-honteux d'y manquer. Tous penſent donc comme Regulus, & admirent le grand exemple de généroſité qu'il a laiſſé à la poſtérité. Le parti qu'il prit, eſt donc le plus noble, le plus grand, le plus digne de

La façon de penſer ſur l'action de Regulus, eſt commune à tous les hommes, mais non ſa maniére de vouloir.

» court, ſeront également libres, parce » qu'elles ſont toutes également volontai- » res; il n'y aura que les actions invo- » lontaires & contraires à la volonté, » qui ne ſeront pas libres; par exemple, » le battement de nos artères, les con- » vulſions d'une grande maladie. »

La conſidération ſur laquelle l'auteur s'appuie, eſt abſolument favorable à la liberté. Par notre ſens intime, nous nous ſentons paſſifs à l'égard de toutes nos perceptions, & c'eſt encore le même ſens intime qui nous approprie l'option par laquelle nous nous prêtons, ou nous nous refuſons aux objets de nos perceptions. Je ſuis modifié, malgré moi, par la douleur, je ſens l'impreſſion d'une cauſe étrangère; mais mon oppoſition à la douleur vient de moi. L'auteur en convient ici, & il rétracte, par parenthèſe, la définition par laquelle il réduiſoit l'activité de la volonté au pouvoir d'être mue. Notre oppoſition à la douleur, eſt ſpontanée. On me conſeille, par exemple, de ne rien faire, pour guérir la goute; je refuſe tous les topiques que l'on m'offre, pour calmer ou faire ceſſer ma douleur. Cette détermination oppoſée à la haine que j'ai naturellement pour la douleur, eſt de moi encore, & je ſens qu'elle n'eſt aucune-

ment néceſſitée. Je ſens donc que l'activité de mon ame par laquelle je choiſis entre différens partis, n'eſt ni une perception cauſée par l'impreſſion des objets extérieurs, ni le mouvement naturel de haine que j'ai, par exemple, de la douleur; mouvement qui naît de moi, qui n'eſt point une impreſſion faite ſur moi; & je diſtingue ces choſes en moi, comme je diſtingue la couleur du ſon & du goût. Or il implique que j'aye le ſens intime de ces différences entre le libre, le volontaire & le paſſif, & que ces différences ſoient nulles, comme il implique que je ſente en moi, qu'une couleur n'eſt pas un ſon, & que ces deux maniéres d'être n'en ſoient qu'une ſeule.

On ne peut dire que mon choix ſoit l'effet phyſic des impreſſions comparées, faites ſur mon ame.

Dès qu'il eſt prouvé par l'expérience, que nos perceptions n'opérent pas phyſiquement ſur ce qui eſt actif en nous, il eſt démontré en rigueur, que lorſque pluſieurs impreſſions ſont faites ſur l'ame, & que l'ame en fait la comparaiſon, le parti que nous prenons eſt l'effet de notre activité, & non pas des impreſſions comparées. La comparaiſon de ces impreſſions, n'eſt en aucune d'elles, elle ne peut être que dans l'ame. La comparaiſon eſt donc quelque choſe de

que j'en ai dit dans le premier Chapitre de ce Traité. Bayle parut ſupérieur aux autres hommes, parce qu'il leur apprit à s'élever au-deſſus de ces préjugés, qui, s'ils ne ſont pas innés, ſont certainement le premier fond de notre raiſon. On le regarda comme le plus grand Philoſophe qui eût paru, parce qu'il décréditoit & la Philoſophie, & tous les Philoſophes.

Exemple de la bouffole employée par Bayle, contre la liberté.

Pour attaquer la liberté & la réduire au ſeul volontaire, il propoſa l'hypothèſe d'une éguille aimantée, que l'on ſuppoſeroit avoir & du ſentiment & des penſées; cette éguille tournée vers le pôle, par un méchaniſme qu'on n'a pas encore bien développé, attribueroit à ſon amour pour ce point du monde, tous les mouvemens qu'elle ſe donneroit pour ſe diriger de ce côté-là. Elle les regarderoit comme les effets d'un pouvoir inhérent à ſa volonté, elle ſe croiroit libre; quoique par une pure ſpontanéité, elle ne fît que ſe prêter à l'impulſion d'une cauſe étrangère quelle qu'elle ſoit. Telle eſt l'hypothèſe de Bayle.

Tout le monde entendit cette hypothèſe, ou au moins ſe flata de l'entendre. Elle parut triomphante contre la liberté, parce qu'on déſeſpéra de réſoudre une objection qu'un auſſi grand Philoſophe

n'avoit pas même osé tenter de discuter. Il étoit cependant bien facile d'en saisir le foible. Que l'aimant animé eût pû croire que son amour pour le Nord étoit la cause qui lui donnoit cette direction ; c'est tout ce qu'auroit pu prétendre Bayle : mais il veut que cette mépriſe eût été nécessaire de la part de la bousſole ; c'est ce qu'il ne prouve point, & ce qu'il lui étoit impossible de prouver.

Le faux Trasibule revendique cette même hypothèse ; mais comme il vouloit donner 1600 ans d'antiquité à son ouvrage, c'eût été en manifester la supposition, s'il eût employé l'exemple de la bousſole, absolument inconnue au second siécle de l'Eglise. Il se saisit donc d'une autre hypothèse sous laquelle Bayle, d'après Spinosa, avoit fait paroître le même argument.

Le faux Trasibule adopte l'hypothèse de Bayle, mais en substituant la girouette à la bousſole.

» Vous avez vu des machines que l'on » met au haut des tours, pour marquer » de quel côté souffle le vent. Si la lame » du métal qui est placée sur un pivot, » & qui tourne facilement, étoit animée, » & qu'elle eût un sentiment qui lui fit » éprouver du plaisir à se tourner vers » le Septentrion, elle auroit toujours » une pente, une inclination, une ten- » dance à se tourner vers ce côté, &

Nom. 167. Rép. aux queſt. d'un Prov. t. 7. c. 140. Spin. Schol. prop. 36. 1. Eth. & Lett. 62.

Queſtions à réſoudre.

ſe rejoindre à ſon pôle aimé ; ni cette averſion pour toute autre direction, ni le deſir d'être ramenée vers le pôle, n'eſt l'effet du vent qui la fixe vers un autre point de l'horiſon, du vent du Nord, par exemple : c'eſt encore l'effet de l'activité, dont l'hypothèſe l'a revêtue. Que deſire-t-elle ? d'être remiſe dans le ſens oppoſé ; elle le deſire fort inutilement, tant que le vent du Nord ſouffle. D'où vient donc qu'elle s'imagine, lorſque le vent du Sud a rempli le vœu qu'elle formoit, qu'elle doit ſon mouvement à ces mêmes deſirs, qu'elle a trouvé ſi inefficaces, tandis que tout autre vent que celui du Nord diſpoſoit d'elle ? votre girouette eſt une imbécille, il n'eſt pas poſſible de plus mal raiſonner.

Cas le plus favorable où Bayle puiſſe ſe retrancher.

Que m'auroit répondu Bayle ? Il eût dit, ſans doute, que la girouette étant dirigée contre ſon gré, par un vent du Nord, par exemple, réſiſteroit par le deſir d'une ſituation contraire à l'impulſion de ce vent ; qu'elle ſentiroit la force du vent ſupérieure aux efforts que lui oppoſeroient ſes deſirs ; mais que le vent du Sud venant à ſuccéder au vent du Nord, elle ne ſentiroit plus de réſiſtance, elle jugeroit qu'elle eſt victorieuſe ; & que l'effet de ſes efforts, ſuſpendu par la contradiction

tradiction d'un vent contraire, vient de ſes deſirs, dès que l'obſtacle a ceſſé d'agir. Voilà le poſte le plus favorable où Bayle & le faux Traſibule puiſſent ſe retrancher. Mais quelle y ſera leur contenance ? Ils reconnoiſſent donc dans la girouette, déterminée par ſa force intérieure à chercher le Nord, une vraie activité, & que cette force ne peut être rapportée à aucune cauſe extérieure. C'eſt avoir déja beaucoup gagné ſur les Matérialiſtes. Mais approfondiſſons la réponſe. La girouette ſent l'effort des vents contraires à ſes deſirs ; & elle ne ſent pas l'impreſſion de celui qui lui eſt favorable. Voilà tout le fond de la réponſe. Pour nous, nous diſtinguons parfaitement l'impreſſion qui nous ſollicite en faveur d'un objet, & notre acquieſcement à cette ſollicitation ; nous attribuons l'impreſſion à une cauſe extérieure qui nous modifie, & nous rapportons l'acquieſcement à notre activité même. On n'explique point d'où vient l'inſenſibilité de la girouette, pour les impreſſions favorables à ſes deſirs, & ſa ſenſibilité pour celles qui la contrarient. C'eſt donc encore une ſuppoſition ajoutée gratuitement à l'hypothèſe ? Si cette machine au contraire ſent l'impulſion du vent du Sud,

Mauvais poſte.

Comment la girouette ſent-elle l'impreſſion des autres vents, & ne ſent elle pas celle du Sud.

elle a tort de s'en attribuer la force. *Oui*, pourſuivra-t-on, *elle a tort, comme nous, lorſque nous croyons agir ſans être néceſſités; mais elle penſera ainſi infailliblement.* Je n'en ſçai rien, on ne le prouve pas; & oſât-on le tenter, on n'y réuſſiroit pas. L'hypothèſe de la girouette ne montre donc point que nous ſoyons néceſſités dans toutes nos volontés; & l'induction qu'on en voudroit tirer contre notre liberté, ne ſeroit qu'une pure pétition de principe, comme s'exprime l'Ecole; puiſqu'on prétendroit prouver que nous ſommes néceſſités, par la ſeule ſuppoſition, que la girouette étant dans le cas où il plaît de la mettre, ſeroit néceſſitée, & ſe croiroit libre; on regarderoit donc, comme avoué dans la girouette, ce qu'on auroit à prouver par rapport aux hommes: c'eſt-à-dire, que la girouette étant néceſſitée à aimer l'impreſſion du vent du Sud, le ſeroit auſſi à juger qu'elle-même ſe tourne vers le Nord, uniquement parce qu'elle le déſire. D'où tireroit-on cette double néceſſité? de la qualité, de la direction, de la force du vent du Sud? on n'hazardera pas de le dire, il faudroit donc toujours la chercher dans le fond de la volonté de la girouette.

Qu'elle ſoit néceſſitée, j'en convien-

drai. On lui ſuppoſe l'amour du bien-être, on prétend que nulle autre eſpèce de bien-être ne lui eſt connue, ſi ce n'eſt ſa direction vers le Nord ; je conçois alors, que n'ayant point à ſe déterminer entre différens objets, ſon unique deſir ne ſera que ſpontanée, ne ſera pas un choix. Mais, par la même raiſon, je ſoutiens qu'il implique qu'elle juge que ce même deſir eſt un choix de ſa part, & tel qu'elle pourroit ne l'avoir point, ou en concevoir un contraire ; qu'elle puiſſe, en un mot, ſe former l'idée de la liberté. Et ce que je ſoutiens ici, me paroît ſi évident, que je ne crains point de réplique à cet égard. Pour ſe juger libre, il faudroit qu'elle connût pluſieurs biens, à l'un deſquels elle crût donner la préférence ; mais par la ſuppoſition, elle n'en connoît qu'un ſeul ; donc il implique qu'elle croye opter en l'aimant. Or quel étoit le but de ceux qui nous produiſent de pareilles ſuppoſitions ? de nous faire comprendre comment, dans le ſyſtême de la néceſſité univerſelle, nous ſérions néceſſités dans toutes nos volontés, & cependant néceſſités à juger libres, pluſieurs de nos volontés. Pour remplir ce deſſein, l'exemple d'une girouette réduite à une ſeule volonté ſpontanée, & qui

On veut bien encore que la girouette fût néceſſitée à aimer le vent du Nord.

Elle ne le peut être à ſe juger libre.

dès-lors ne pouvoit avoir aucune idée de la liberté, eſt donc très-mal choiſi, n'en déplaiſe à Bayle.

Phénomenes que nous éprouvons en nous, différens de ceux de la girouette.

D'ailleurs il y a des différences énormes entre les phénomenes que nous éprouvons en nous-mêmes, & ceux auxquels on borne la girouette animée. 1°. En nous, l'amour du bien-être eſt eſſentiel à notre nature. Ce n'eſt point, comme l'a penſé le P. Malebranche, une impulſion de la part du Créateur vers le bien en général, ni une modification accidentelle, ou telle que Dieu ayant créé l'ame, eût pû ou la lui donner, ou la lui refuſer. Etre ſenſible & aimer le bien-être, comme être ſenſible & aimer à être bien, ne ſont pas deux choſes qu'on puiſſe même ſéparer par la penſée. L'amour du bien-être eſt donc plus qu'inné à notre nature, je le répéte, c'eſt notre nature même. Mais dans la girouette, cet amour eſt accidentel; les auteurs de la ſuppoſition ne peuvent s'empêcher d'en convenir.

2°. Comme la girouette, nous ſommes paſſifs par rapport aux impreſſions que nous recevons du dehors, ou à l'occaſion du jeu des eſprits qui ſe fait dans le cerveau. La girouette n'eſt pas la cauſe de la direction que le vent du Sud lui donne; ce n'eſt pas parce qu'elle le veut

que cette direction vers le Nord eſt un bien pour elle. De même le goût que nous trouvons dans une pêche, n'eſt pas l'effet de notre volonté, & en général nous ne ſommes pas cauſe qu'un tel objet fait ſur nous telle ou telle impreſſion agréable ou déſagréable. Mais nous venons de le voir, la girouette aſſujettie par l'hypothèſe à une ſeule impreſſion agréable, n'a point à ſe décider entre pluſieurs; il n'eſt donc pas étonnant qu'elle ne ſoit pas libre. Au contraire nous avons trois ſortes de biens, entre leſquels il faut que nous choiſiſſions, ceux qui annoncent ou qui procurent la perfection de nos organes, celle de notre intelligence, enfin la conformité de notre volonté à l'ordre des eſprits. Ces eſpèces comprennent différens degrés de bien; & l'uſage de tout bien dans le préſent, peut être comparé à nos divers avantages pour l'avenir. Nous pouvons donc ſoumettre à l'examen & à la délibération tout bien-être actuel, & la girouette ſenſible ne le peut jamais par l'hypothèſe.

3°. Nous diſtinguons clairement ce qui eſt purement paſſif, de ce qui naît de notre activité. Nous l'avons dit tant de fois, nous ſçavons que nous ne donnons pas à une pêche le goût que nous lui

trouvons, nous ſentons que nous ne ſommes alors que paſſifs ; mais en même-tems, nous nous rendons ce témoignage, d'être tellement les maîtres de vouloir continuer de manger ce fruit d'un goût ſi délicieux, ou d'y renoncer, que nous donnerions un démenti très-ferme à quiconque nous ſoutiendroit que le goût de ce fruit eſt trop agréable, pour qu'il nous fût poſſible de ne nous y pas prêter. Ce n'eſt pas le cas où l'on met la girouette ; on ſuppoſe au contraire, aſſez mal à propos, qu'elle ſe croit la cauſe de l'impreſſion que le vent du Sud fait ſur elle, ce qui ne nous arrive jamais, parce que nous ſçavons très bien que nos ſens ſont des portes par leſquelles le plaiſir nous vient de dehors.

4°. Nous trouvons une différence eſſentielle entre nos volontés mêmes, quoique toutes réſultent de notre activité. Nous jugeons les unes ſpontanées ou ſimplement volontaires. Tels ſont tous nos premiers mouvemens, qui préviennent la délibération, & toutes nos déterminations priſes dans le tems que nous ſommes incapables de réfléchir. Nous jugeons libres toutes les actions ſur leſquelles nous nous ſommes ſentis le pouvoir de délibérer. On ne trouve point

cette distinction dans l'hypothèse de la girouette.

5o. La girouette ne passe pas par des états alternatifs d'illusion & de bon sens, elle les ignore. Mais nous nous sentons passifs par rapport à l'état de bon sens, où nous ne sommes pas par l'effet de notre volonté; & dans cette situation où nous met une puissance étrangère, nous nous sentons capables de choisir entre les différens biens qui s'offrent à nous.

Nos adversaires diront que ces différences que je viens d'observer, sont de vraies chimères; mais nieront-ils que nous n'en ayons la perception? & l'objet de notre perception n'est pas hors de nous, il est en nous; comme la sensation du verd, lorsque nous en voyons. Si ces distinctions sont frivoles en les appercevant en moi, je n'apperçois rien, c'est-à-dire, que j'ai la perception du néant, ce qui implique. Argumenter contre la vérité de cette perception, c'est imiter celui qui me soutiendroit, que je n'ai pas la perception du jaune, lorsque je vois jaune.

Les personnes qui n'ont aucune teinture de Physique, trouveront peut-être que l'exemple de la bousole proposé par Bayle (pour nous faire comprendre com-

Il n'y a que l'ignorance de la Physique qui puisse

faire trouver de la différence entre l'hypothèſe de la bouſſole, & celle de la girouette.

ment les hommes étant néceſſités en tout, ſe croiroient libres) ſeroit plus favorable que celui de la girouette, auquel le faux Traſibule s'eſt fixé pour la même fin, parce qu'ils s'imagineroient que l'aiguille aimantée ſe tourne d'elle-même. C'eſt une ignorance groſſiére que Bayle n'a pu mettre à profit que par une inſigne mauvaiſe foi, & pour abuſer de la crédulité de ſes lecteurs. Car il ſçavoit très-bien que l'aiguille aimantée eſt dirigée par la force d'un fluide, qui fait ſur elle, ou en la pénétrant, ou en la pouſſant, les mêmes impreſſions que le vent du Sud fait ſur la girouette. Ainſi la comparaiſon de Bayle n'eſt pas plus formidable que celle du faux Traſibule ; elles ſont les mêmes dans le fond.

En général un être qui n'a que desvolontés ſpontanées, ne peut ſe croire libre.

Les raiſonnemens qu'emploie le faux Traſibule pour étayer ſa comparaiſon, décélent ſon embarras, & ne prouvent rien ; ils tendroient tout au plus à nous faire ſoupçonner qu'un homme néceſſité par ſa nature dans toutes ſes volontés, pourroit parvenir à s'imaginer qu'il ne l'eſt pas. Encore ne rendent-ils pas le ſoupçon légitime ; car il faudroit ſuppoſer qu'un homme de cette eſpèce eſt néceſſité à ſe croire le maître ſouverain de ſes volontés. Quelle ſeroit la cauſe né-

ceſſitante de cette erreur ? ſeroit-ce Dieu, la vérité même ? ſeroit-ce la nature de l'homme ? La première réponſe dérogeroit à l'idée de Dieu, & la ſeconde ſeroit incompréhenſible : car comment concevoir qu'un être toujours néceſſité, ſe forme une idée de la liberté ; croire, c'eſt avoir une opinion qu'on ſent pouvoir être fauſſe, qu'on ſent par conſéquent pouvoir rejetter ; cette créance ſeroit donc libre. Enfin la vérité néceſſite notre acquieſcement ; mais qui pourra jamais penſer, que l'erreur eſt néceſſaire comme la vérité ?

Comment le ſens intime de la liberté tranche toutes les difficultés.

Tranchons la difficulté. Accordons aux adverſaires de la liberté, qu'il eſt poſſible qu'un être qui ne diſpoſe d'aucune de ſes volontés, peut être néceſſité à s'en croire l'arbitre. Qu'en concluront-ils ? Donc nous ſommes dans cette hypothèſe ; quelle Logique ! Non, répondront ces Philoſophes prétendus, mais nous devons conclure que nous pouvons être dans le cas de la ſuppoſition ; mais y ſommes-nous ? voilà la queſtion. Il ſeroit tout au plus prouvé, que nous pourrions nous croire libres ſans l'être ; mais de la poſſibilité au fait, il n'y a pas de conſéquence juſte : ainſi ceux qui croient n'être pas libres, le croient ſans y être né-

ceſſités. L'homme eût pû être deſtiné à marcher ſur les pieds & ſur les mains; eſt-ce là ſa façon de ſe tranſporter ? Allons plus loin encore : un homme dont toutes les volontés ne ſont que ſpontanées, ou néceſſitées, peut former ce jugement ſpéculatif, je ſuis libre, j'ai le pouvoir de vouloir autre choſe que ce que je veux : vous le voulez, je ne le conçois pas, parce qu'il me paroît que dans ce jugement, cet homme uſe du pouvoir de croire ou de ne pas croire, ſans y être entraîné par aucun motif néceſſitant. Mais je vous l'accorde ; cette erreur ſera miſe ſur le compte même de la nature de cet homme ; mais peut-il ſe ſentir libre, ſe ſentir le pouvoir de croire, ou de ſuſpendre ſon jugement ; je ſoutiens que la choſe implique, je défie hardiment tout Philoſophe de me prouver que cela eſt poſſible. C'eſt cependant le cas où nous ſommes ; nous croyons être libres, parce que nous nous ſentons le pouvoir de prendre un parti ou un autre, d'admettre une vraiſemblance, ou de la rejetter, &c.

Différence entre le ſens intime & les erreurs qu'occaſi-

Pour éviter des peines inutiles à ceux qui oſeroient relever ce défi, je les prie de ne ſe point fatiguer à chercher des circonſtances, où nous ſentons des choſes

qui ne ſont point, comme lorſque nous voyons des phantômes dans nos ſonges, & dans nos délires ; car alors les objets ne ſont point au dehors de nous, mais les perceptions ne ſont pas moins réelles. Ces ſortes d'exemples prouvent très-bien que nous pouvons voir hors de nous des choſes qui ne ſont pas devant nos yeux ; mais ils ne prouvent pas que nous pouvons ſentir en nous ce qui n'y eſt pas. Qu'ils n'objectent pas non plus l'erreur par laquelle nous attachons les couleurs aux objets ; ce ſeroit tenter de diſſiper les ténèbres par une plus grande obſcurité. Car ils n'ont pas aſſez analyſé nos ſenſations, pour ſe promettre de bien ſaiſir la différence du ſens intime du libre arbitre, d'avec ce témoignage de la vue. D'ailleurs dans ce phénomene, il s'agit encore de voir les couleurs où elles ne ſont pas, & non pas de ſentir dans notre ame quelque choſe qui n'y eſt pas : & cette erreur n'eſt pas néceſſaire en nous, puiſque tous les vrais Philoſophes la rejettent ; au lieu que, ſelon nos adverſaires, le ſens intime de la liberté ſeroit en même-tems néceſſaire en nous, & néceſſairement faux. Ils croiront ſans doute m'oppoſer, avec plus d'avantage, ce pouvoir que nous nous attribuons de diſpoſer à

onnent nos ſenſations.

notre gré des mouvemens de nos membres ; nous nous ſentons ce pouvoir, diront ils ; cependant, s'il en faut croire les Philoſophes du dernier ſiécle, c'eſt un pouvoir imaginaire, parce qu'ils penſent que nos volontés n'ont aucune part à l'action de nos membres, mais ſimplement qu'ils ſont mûs à l'occaſion de ces mêmes volontés. Mais je leur répondrois, qu'il eſt très-vrai que nous croyons avoir ce pouvoir, mais qu'il eſt très-faux que nous le ſentions.

Le pouvoir de remuer nos membres, n'eſt pas ſenti comme notre domaine ſur nos volontés. Il faut des épreuves pour ſçavoir ſi l'on peut remuer ſon bras, il n'en faut point pour ſavoir ſi on eſt libre.

J'ai recours à l'expérience pour juſtifier ma propoſition. Surprenez quelqu'un au lit, au moment qu'il s'éveille ; demandez-lui ſi ſon bras gauche, par exemple, n'a pas été paralyſé la nuit derniére, & s'il ſe ſent le pouvoir de le remuer. S'il le ſent, il n'héſitera pas, il ne fera aucun eſſai ſur ſon bras ; mais vous le verrez interroger ce bras, en lui communiquant un petit degré de mouvement. Il a donc beſoin d'une épreuve pour s'aſſurer qu'il a le pouvoir de remuer ſon bras, il ne ſent donc pas ce pouvoir. Pour nous en convaincre, nous n'avons beſoin que des actions extérieures des hommes. Nous leurs demandons, pouvez-vous marcher, & non pas pouvez-vous vous déterminer à marcher ou à reſter chez vous ; pou-

vez-vous vouloir vous promener? Si on leur adreſſoit ces queſtions, ils n'auroient point d'épreuves à faire.

Ces réflexions ſuffiſent pour réfuter la quatrième prétention dans laquelle les Fataliſtes s'enveloppent, en confondant le pouvoir de délibérer, de vouloir, d'opter, avec celui d'agir ſur notre propre corps, ou ſur les corps extérieurs. Ils raiſonnent du ſens intime de notre liberté, comme de la puiſſance imaginaire que nous nous attribuons ſur notre corps. On rend douteuſe la blancheur d'un marbre, en le couvrant de noir de fumée. Il ne dépend pas de nous, que nos membres ſoient diſpoſés ou non, à nous obéir. Nos nerfs ne ſont pas toujours montés au degré de force néceſſaire, pour nous procurer les effets que nous deſirons. Souvent nous voulons lever un fardeau, & nous ne pouvons y réuſſir; le pouvoir d'agir dépend de la bonne ou de la mauvaiſe conſtitution de nos muſcles, relativement aux corps ſur leſquels nous voulons agir: & comme nous ignorons quel eſt l'état de nos muſcles, nous ſommes obligés de les eſſayer, pour ſçavoir ſi nous avons quelque pouvoir ſur eux, & quel eſt ce pouvoir. Mais quant à celui d'opter entre différens partis, de peſer & Quatrième prétention des Fataliſtes.

de balancer des vraiſemblances, ou de ſe déterminer à ne le point faire, il nous eſt toujours préſent quand nous ſommes dans notre bon ſens. Un homme qui ſe réveille, n'a beſoin d'aucune expérience, pour s'aſſurer s'il a le pouvoir de vouloir reſter au lit, ou de vouloir ſe lever; mais il en doit faire quelquefois pour ſe convaincre qu'il a réellement le pouvoir de ſe lever.

Nous ne connoiſſons par conſéquent le pouvoir que nous avons ſur nos membres, que par le ſuccès de nos volontés. Ce pouvoir eſt ſi obſcur, que c'eſt allier la lumiére aux ténèbres, que de le confondre avec la faculté de vouloir, ou de ne pas vouloir; d'ailleurs il n'eſt pas en nous, mais dans celui qui entretient le commerce de notre ame & de notre corps. Concluons donc qu'on s'expoſe à tout brouiller ſans reſſource, lorſqu'on s'obſtine à ne mettre aucune différence entre cette autorité que nous avons ſur nos corps, & notre liberté.

CHAPITRE IV.

Acte de foi profane des Matérialiſtes ſur la nature de notre activité.

Réſultat des objections des Matérialiſtes.

LEs objections des Matérialiſtes dont nous venons de faire ſentir le foible & la fauſſeté, ne pouvoient, par leur nature, nous conduire qu'à des doutes, & à l'irréſolution. Jamais elles n'auroient pu opérer ni l'évidence, ni même aucun degré de conviction, quand même on auroit eu la facilité de les traiter comme des argumens concluans. Auſſi le faux Traſibule prétend-il, que nous n'avons point de preuves que nous ſoyons, ou que nous ne ſoyons pas de la nature de ſa girouette animée, en ce qui touche l'exercice de la volonté. Quelle foule de preuves n'avons-nous pas néanmoins indiquées dans les vingt-un chefs d'expériences, que nous avons tirées de nous-mêmes ? Dans cet aveu, il confeſſe qu'il ne démontre point que le plus grand plaiſir apparent, néceſſite notre volonté, ce qui eſt bien remarquable ; car ſi ce point étoit une fois établi, il ſeroit très-bien prouvé, que nous ſommes tout au plus

réduits à la pure ſpontanéité, comme ſa girouette, & que nous avons très-grand tort de nous juger libres.

Ce que c'eſt que croire.

Dans les occaſions où nous ne trouvons que des motifs de douter, prendre un parti, c'eſt croire, ſans y être néceſſité; c'eſt former dans l'ordre profane un acte de foi, dont la raiſon ſuffiſante, eſt priſe uniquement de notre bon plaiſir; c'eſt ſe faire une autorité de ſa propre déciſion. En pareil cas, ſe propoſer d'aſſujettir les autres hommes à ſa façon de penſer, c'eſt exiger d'eux une crédulité puérile, les ſoumettre au joug de ſon autorité; c'eſt les réduire à ce que nos prétendus beaux eſprits appellent la vertu des ſots.

Le dogme contraire à la liberté, eſt un acte de foi profane de la part des Matérialiſtes.

Voilà préciſément ce que fait le faux Traſibule, & ce que font tous ceux qui dogmatiſent comme lui contre la liberté. Car ſur les vues les plus obſcures & les plus douteuſes, il prend ſon parti très-affirmativement. Il décide, comme nous l'avons vu, « que la volonté eſt déter-» minée conformément à l'apparence de » l'objet, & qu'elle n'a que la force de » vouloir, c'eſt-à-dire, d'être mue. » La force d'être mue! Eſt-ce donc une force? Peut-on définir plus poſitivement que nous ſommes purement paſſifs, dans l'exercice même de notre volonté?

Cette *force d'être mue*, dans l'idée de l'auteur, eſt pouſſée en ſens contraires & à forces égales, par les raiſons pour & contre la liberté ; il n'en devroit donc réſulter que nullité de mouvement : cependant *cette force d'être mue*, ſe meut toute ſeule, ajoûte d'elle-même aux poids des raiſonnemens contraires à la réalité de la liberté. Quelle abſurdité ! C'eſt pourtant le caractère de la foi profane de l'auteur. Cette abſurdité eſt très-réelle ; celle que le défaut de nos vues fait ſoupçonner dans quelques myſtères des Chrétiens, peut-elle lui être comparée?

Combien cet acte de foi eſt abſurde.

Cet acte de foi, renferme encore deux grands myſtères incompréhenſibles, l'un, qu'étant néceſſités dans toutes nos volontés, nous le ſommes auſſi à ſoupçonner, au moins que dans un grand nombre de nos volontés, nous ne ſommes point néceſſités ; l'autre, que ſous la néceſſité, toutes les erreurs ſont auſſi réelles que l'évidence même.

Il renferme deux myſtères incompréhenſibles.

Enfin, cet acte de foi contredit la voix de la nature, en accuſant de faux notre ſens intime, & en contrediſant une infinité de phénomenes, que nous pouvons obſerver en nous à tous les inſtans. Etoit-ce la peine d'abandonner les dog-

Il contredit la voix de la nature

mes du Chriſtianiſme, à cauſe de leur obſcurité impénétrable, à cauſe des contradictions apparentes qu'on trouve entre eux & nos notions communes, pour en embraſſer de ſi ténébreux & de ſi abſurdes, de ſi contraires à ce que nous ſentons de nous-mêmes, & les embraſſer, non ſur le témoignage de Dieu, de la vérité même, mais ſur notre propre autorité ?

CHAPITRE. V.

Objections des Fataliſtes, non Matérialiſtes ; contre la Liberté.

ALLIER le Fataliſme avec la Religion chrétienne, c'eſt ce qu'entreprend un Auteur Proteſtant, dont j'ai parlé dans l'Introduction de cet Ouvrage ; il fait profeſſion de n'être pas Matérialiſte. *Il eſt infiniment éloigné de chercher à ébranler les fondemens de la Révélation, il les croit, avec raiſon, hors de toute atteinte. Depuis tant de ſiécles que l'incrédulité bat contre ce rocher, il ne voit pas qu'elle ait produit autre choſe que de l'écume. Son but eſt au contraire de rendre la Révélation plus chère à ces ames fortes, qui peuvent la contempler*

d'un œil philoſophique, & en embraſſer le plan. Je lui donne acte, avec grand plaiſir, de la ſincérité de ſa proteſtation. Quand il ne s'agit que d'indiquer le droit chemin de la vérité à un Philoſophe qui ſçait voir, on travaille avec confiance. Tel eſt le caractère de l'Auteur dont je me prépare à examiner la doctrine. Dans les diſpoſitions où il eſt, je ne croirai pas l'offenſer, en lui montrant la vérité.

J'avoue avec lui, qu'*on rend un fort mauvais office à la Religion, quand on la tourne contre la Philoſophie; & qu'elles ſont faites pour s'unir.* La Révélation nous fait reprendre la route de la vérité, où la raiſon ceſſe d'être éclairée. J'ajoûte qu'on ſert encore plus mal la Philoſophie, quand on la tourne contre la Religion; l'état actuel de la Philoſophie, ne le prouve que trop.

Sentimens que la doctrine de l'auteur de la Pſycologie doit faire naître.

L'Auteur Proteſtant dont je parle, mérite d'être plaint, comme tout homme qui ſe trompe. L'erreur eſt une maladie de l'eſprit à laquelle nous ſommes tous ſujets: hait-on ſon ſemblable parce qu'il a la fiévre? Les préjugés de la prétendue Réforme, dans leſquels l'Auteur eſt né, l'excuſent encore, quoiqu'il les ait étendus au-de-là de la doc-

trine des premiers Réformateurs ; mais il a autant de droit de réformer ſes maîtres, que ceux-ci en avoient de réformer l'Egliſe. Ces Dogmatiſtes ont cru que l'homme, par la chute d'Adam, avoit perdu la liberté, ils ne lui ont laiſſé de choix que dans la maniére de pécher; mais ils ont penſé que le premier homme avoit été créé libre, & que Dieu jouit de la liberté ſuprême ; & le Pſycologiſte anéantit toute liberté, & ſoumet tous les événemens à l'empire de la Fatalité. Si j'étois exactement informé de ce qui ſe paſſe dans ces Communions étrangéres, je ſerois fort étonné de n'avoir pas appris que ceux qui en ſont les chefs, n'aient pris aucune précaution contre la ſéduction que pourroit entraîner la Pſycologie dans leurs Egliſes, & j'en ſerois d'autant plus ſurpris, qu'aſſurément je ne puis les ſoupçonner de tolérer la doctrine de la Pſycologie, ſur la Perſonne de Jeſus-Chriſt, ni même ſur le Fataliſme.

On n'entreprend point de prouver combien le Fataliſme eſt oppoſé au Chriſtianiſme.

Ce n'eſt pas le lieu de prouver que la Fataliſme eſt incompatible avec la Révélation. Je n'ai d'autre deſſein que de citer le Fataliſme au tribunal de la raiſon, dont le Chriſtianiſme adopte tous les dogmes, & au ſecours de laquelle

il ne vient que lorſque la lumiére manque, & qu'elle eſt le plus néceſſaire à l'homme.

Quelle eſt la ſeconde eſpèce de Fataliſtes.

La ſeconde eſpèce de Fataliſme, eſt celle de quelques Philoſophes anciens, qui fait de la raiſon ſouveraine des entraves à la Divinité, & ne met tout l'Univers ſous la néceſſité, qu'après avoir privé de toute liberté l'Etre ſuprême. Les Anciens avoient obſervé que toute la nature dépendoit de loix univerſelles, dont l'exécution étoit néceſſaire; que la production même de nos volontés en dépendoit entiérement, & ils y ſubordonnoient auſſi les actions des Dieux ſubalternes. Ainſi le Fatum étoit le ſouverain Légiſlateur, ſon exiſtence étoit néceſſaire, ſelon eux, & ſes loix également infaillibles. Mais ces loix dans leſquelles ils reconnoiſſoient une ſageſſe infinie, étoient-elles arbitraires, ou étoient-elles néceſſaires? C'étoit-là le point ténébreux de leur ſyſtême, & ſur lequel ils ne s'expliquoient qu'avec beaucoup d'embarras. Ceux qui voudront s'inſtruire à fond & avec fruit de ce ſyſtême de quelques Anciens, peuvent lire le Traité du P. Gerdil, ils y admireront une profonde érudition, réglée par une ſage critique; ils ne trouveront plus tant

volontés, mais encore une jalouſie extrême de cette eſpèce de ſouveraineté. C'eſt en général le grand myſtère du Fataliſme, en eſt-il de plus inintelligible dans le Chriſtianiſme ?

Aveu du ſens intime de la liberté de la part de l'Auteur, Eſſ. de Pſycol. p. 116. & 117.

Le ſens intime de la liberté, eſt non-ſeulement avoué & reconnu dans l'Eſſai de Pſycologie, mais il s'y trouve très-bien décrit. « Le corps, dit l'Auteur, » eſt de ſa nature indifférent au mouve-» ment & au repos.... S'il change d'é-» tat, ce changement eſt l'effet d'une » force extérieure qui agit ſur lui. Le » principe de nos déterminations paroît » d'une toute autre nature. Nous ſen-» tons en nous une force *toujours agiſ-» ſante, qui s'exerce par elle-même*, & dont » les effets ſe diverſifient à l'infini. Nous » ſentons que nous pouvons commencer » une action, la continuer, la ſuſpen-» dre, & la reprendre par intervalles, » & déterminer à notre gré la durée » de ces intervalles. Nous ſentons que » nous pouvons rappeller une certaine » idée, la conſidérer avec plus ou moins » d'attention, ou pendant un tems plus » ou moins long, la comparer à une » autre idée, prononcer ou ſuſpendre » notre jugement ſur leur convenance » ou leur oppoſition. Nous ſentons que

» nous

» nous pouvons passer subitement d'une » perception à une autre perception, » d'une étude à une autre étude, d'un » exercice à un autre exercice, sans » qu'il y ait entre ces choses aucun » rapport qui les lie. Enfin nous sen- » tons que *nous ne sommes pas nécessités* » *à embrasser une certaine détermination plu-* » *tôt que toute autre*; à marcher plus ou » moins vîte, ou à nous arrêter; à sui- » vre une route, & non pas une autre. » Ces aveux sont précis, & l'on voit de plus que de la part d'un homme qui entreprend de prouver que nous sommes réduits au pur volontaire, ils sont forcés. Il reconnoît aussi avec nous, que l'activité est dans l'ame; autre aveu tout aussi précieux.

Ailleurs, où il traite expressément la question de la liberté, il confirme le témoignage de notre sens intime, & en fait sentir tout le mérite & toute la force. « Cette force motrice de l'ame, cette » activité qu'elle exerce à son gré sur » ses organes, c'est la liberté. » Il mêle ici l'activité de l'ame avec l'efficace que nous sommes naturellement portés à croire que nous avons sur nos membres. J'aurai lieu dans la suite de détruire ce faux préjugé. Considérons donc ici sim-

Le Psyc. confond toujours le pouvoir de se déterminer avec l'action extérieure qui suit la détermination. Ibid. p. 157.

plement cette force, cette activité, que nous ſentons dans le fond de notre ame, & par laquelle elle ſe détermine à un parti plutôt qu'à un autre. Il continue. « Le ſentiment intérieur nous démontre » que nous ſommes doués de cette force; » comme il nous démontre que nous ſom- » mes doués de la faculté de penſer. » Nous ſentons que nous pouvons » vouloir « mouvoir la main ou le pied, » conſidérer un objet, ou nous en éloi- » gner, continuer une action, ou la ſuſ- » pendre : prétendre infirmer cette déci- » ſion du ſentiment, c'eſt renoncer à » toute évidence, c'eſt dénaturer notre » être. » Il va donc dans un moment renoncer à l'évidence, & dénaturer notre être.

Réponſe à une queſtion du Pſyc.

« Mais, pourſuit-il, cette force, mo- » trice de l'ame, eſt de ſa nature indé- » terminée; c'eſt un ſimple pouvoir d'a- » gir. Comment ce pouvoir eſt-il réduit » en acte? »

Ici nous ne ſçavons où nous en ſommes; cette queſtion revient à celle que me faiſoit une eſpèce de Philoſophe. Qu'eſt-ce que vouloir? Comment fait-on pour vouloir? La réponſe, lui dis-je, eſt dans la queſtion que vous me propoſez : votre interrogation énonce la volonté que vous

avez de ſçavoir comment je penſe que nous faiſons, pour vouloir. C'eſt ainſi que je répondrois à celui qui me demanderoit ce que c'eſt que la faim ; c'eſt, lui dirois-je, ce que nous éprouvons, lorſque nous en ſommes tourmentés vous & moi.

Qu'eſt-ce que le ſens intime ? Qu'eſt-ce que ſentir ? Qu'eſt-ce que l'odeur de violette ? Qu'eſt-ce qu'une perception ? Qu'eſt-ce qu'une douleur ? Queſtions folles ; c'eſt ce que vous éprouvez dans tel ou tel cas. Comment le pouvoir de vouloir eſt-il réduit en acte ? Car, encore une fois, il n'eſt point queſtion du pouvoir d'agir ſur nos organes, ou ſur des corps étrangers, il eſt queſtion du pouvoir même de vouloir agir, de telle ou de telle maniére. Vous ne croyez pas apparemment que ce pouvoir ſoit un inſtrument, ou une molécule de matiére, & vous ne me demandez pas, comment il faut le manier ? je ne puis vous répondre qu'en vous faiſant reconnoître dans votre curioſité actuelle, la choſe ſur laquelle vous m'interrogez.

L'Auteur croit donner une ſolution plus ſatisfaiſante de ſa queſtion, en diſant que « la raiſon qui détermine l'ame à agir » à vouloir agir, « c'eſt la vue du meil-

Le Pſyc. prétend que le principe de nos détermina-

tions eſt la vue du meilleur.

» leur ; » le meilleur eſt ici, tout ce que l'ame juge être tel, ſoit qu'elle ſe trompe dans ſon jugement, ſoit qu'elle ne ſe trompe point. « Le meilleur apparent a la » même *efficace* que le meilleur réel. Tout » ce que l'ame croit lui convenir, la déter- » mine. La faculté en vertu de laquelle » l'ame embraſſe le meilleur, eſt la vo- » lonté. L'ame veut eſſentiellement le » meilleur. Les idées que l'ame a du » meilleur, ſont la régle des jugemens » qu'elle forme ſur le meilleur. » Voilà ce qui s'appelle parler avec aſſurance ; mais eſt-ce donner une démonſtration ?

En quoi le Pſyc. & le faux Traſibule conviennent ou différent ſur le principe de nos déterminations.

On ſe rappelle ce que nous avons dit dans le Chapitre III. ſur la néceſſité où le faux Traſibule nous réduiſoit, de choiſir le plus grand bien apparent, ou le moindre mal apparent, & l'on en fait aiſément l'application à la doctrine du Pſycologiſte. Le meilleur ne diffère pas du plus grand bien, ſi ce n'eſt peut-être en ce que le meilleur ſemble exprimer plus particuliérement, ce qui eſt plus utile, ou ce qui rend plus eſtimable. Mais l'intention de l'Auteur n'eſt pas d'en reſtraindre la ſignification à ce ſens. Il ſçait trop bien que par rapport à l'homme, qui jouit de ſon bon ſens, l'honnête, ce qui plaît en nous, ce qui perfectionne

les qualités eſſentielles à l'ame, eſt toujours le meilleur apparent, comparé aux plaiſirs des ſens, & que cependant on préfére ſouvent le moins honnête, joint au plaiſir, au plus honnête, à ce qui rend plus eſtimable. Ainſi il ne pourroit ſoutenir qu'il entend par le meilleur, ce qui eſt utile en apparence, ou dans la vérité, à la perfection de l'ame, quand il nous dit que nous ſommes toujours décidés, par le meilleur réel ou apparent.

Je ne vois donc ſur cela aucune différence entre la doctrine du Pſycologiſte & celle du faux Traſibule. Pour l'un & pour l'autre, le mérite de la vertu, & le démérite du vice, ſont de pures chimères. Il eſt vrai que, ſelon le premier, la vertu & le vice ſont cauſe phyſique, l'une de félicité, & l'autre de douleur dans l'autre vie; je dis pour l'autre vie, car on ne peut ſuppoſer que dans celle-ci le vice ſoit néceſſairement ſuivi des incommodités ou de la douleur, & que la vertu ſoit jointe au plus grand plaiſir. Il s'éloigne du faux Traſibule, en mettant le bien moral en concurrence avec la ſenſualité. Il prétend encore que notre volonté ſe déploie d'elle-même en faveur du meilleur, & le faux Traſibule ſoutient au contraire, qu'elle eſt mue par le plus

grand bien. Ces deux différences méritent certainement d'être remarquées, & elles changent beaucoup la manière d'expliquer le même fond de ſyſtême, je veux dire le Fataliſme. Ecoutons le Pſycologiſte, & ſuivons-le pied à pied. « La » faculté, en vertu de laquelle l'ame a » des idées, qui compare ces idées entre » elles, & voit leurs rapports & leur » oppoſition, eſt l'entendement. »

Pſyc. p. 159. Développement de la doctrine du Pſycologiſte.

« Ce penchant naturel qui entraîne » l'ame vers certains objets, qui la porte » à rechercher certains plaiſirs, eſt le » principe général des affections, & ce » principe tire ſon origine du tempéra- » ment, de l'habitude, du genre de vie » & de l'éducation. Les idées & les affec- » tions de l'ame, ſont donc les ſources » de ſes déterminations. »

La première de ces définitions eſt exacte, la ſeconde a beſoin de quelques éclairciſſemens. L'Auteur n'entend pas par le penchant naturel dont il parle, notre attrait pour le bien-être en général, le ſeul qu'on puiſſe appeller naturel, mais il entend *le caractère particulier de la volonté*, qui fait de tel homme un ivrogne, de tel autre un ſenſuel, d'un tiers un homme avide de ſçavoir, &c. Or en quoi conſiſte ce caractère ? ſi ce n'eſt dans la pré-

Equivoque dangereux qu'il faut lever.

Le meilleur, ſelon l'Au-

férence que nous donnons à un certain genre de bien, auquel les qualités particuliéres du ſang, la diſpoſition des fibres du cerveau du côté de la machine, nous portent puiſſament & fréquemment, par des premiers mouvemens. Mais cet effet qui eſt prompt, ayant échappé à la délibération, & l'ame ayant recouvré le pouvoir de comparer ſa volonté, qu'elle trouve décidée, à ſes devoirs, à ſes intérêts; c'eſt lâcheté, ſi elle n'examine pas, ſi elle craint la peine d'un effort qui lui feroit faire diverſion aux eſprits qui avoient pris un cours favorable à la paſſion. Plus elle ſe prête à cette foibleſſe, & plus ſa miſére devient habituelle; c'eſt-à-dire, que l'ame ne manquera jamais de ratifier tous ſes premiers mouvemens; & ces affections de la volonté peuvent être appellées naturelles en ce ſens, qu'elles doivent leur origine aux qualités naturelles, & à la diſpoſition des eſprits à couler plutôt vers certains muſcles que vers d'autres.

teur, eſt le plus convenable au caractère de la volonté de chacun.

C'eſt relativement à ces déterminations habituelles de l'ame, que les plaiſirs des ſens ſont le meilleur pour le voluptueux; l'uſage du vin eſt le meilleur pour l'ivrogne, & l'étude eſt le meilleur pour un ſçavant: des œuvres d'humanité, de cha-

Au tribunal de la raiſon, le meilleur eſt ce qui perfectionne & étend les facultés de l'ame.

rité, de bonté, ſont le meilleur, pour un petit nombre. Cette obſervation leve un équivoque très-dangereux à l'égard de ceux qui prétendent que la volonté eſt toujours déterminée par le meilleur. On entendroit que le meilleur réſulteroit de la comparaiſon de divers biens entre eux, de ceux qui exercent avec agrément les organes de nos ſens, & de ceux qui perfectionnent notre intelligence ou notre volonté. Selon cette vue, le meilleur même apparent ſeroit toujours, au jugement de la raiſon, celui qui perfectionne l'intelligence ou la volonté. Mais quand on ſuit de près ces Philoſophes, & qu'on approfondit leur doctrine, on s'apperçoit qu'ils entendent par le meilleur apparent, celui qui convient le plus au caractère de la volonté de telle perſonne, à ſes choix ordinaires. Que nous apprennent-ils donc, en nous diſant que la volonté eſt toujours déterminée par le meilleur ? ſi ce n'eſt qu'elle eſt déterminée par ce qu'elle aime à l'excluſion de tout ; que notre activité ſe déploie ordinairement en faveur des objets, à l'égard deſquels ſa diſpoſition habituelle eſt de les préférer à tout ; ce qui n'eſt dans le fond, que pétition de principe, ſelon l'expreſſion uſitée dans les Ecoles ; pitoïable méthode de

Le raiſonnement de l'Auteur n'eſt qu'une

raiſonner, dont on ne trouve que trop d'exemples dans notre ſiécle. Au reſte cette eſpèce de néceſſité de vouloir, ſelon le ton habituel de notre activité, n'eſt que morale, comme nous aurons dans peu occaſion de l'expliquer. pétition de principe.

Je dirai ſeulement ici en peu de mots, que ces options, quoiqu'habituelles, ſont toujours des choix, & ne ſuppoſent pas moins actuellement, le pouvoir de vouloir l'oppoſé de ce que l'on veut. Mais le Pſycologiſte ne reconnoît aucun choix de la part de notre activité, qui ne peut cependant ſe déclarer en faveur de tel ou tel bien préſent, qu'en embraſſant l'un des deux. Voici ce qu'il nous enſeigne là-deſſus, en retombant dans l'équivoque que nous venons de lever.

« Dans la ſuppoſition qu'une ame fût » dégagée de ſon corps, & placée entre » deux objets qui lui paroîtroient parfai- » tement égaux, elle demeureroit en » équilibre entre ces deux objets. » Encore de l'équilibre. Eſt-ce qu'un Philoſophe du mérite de celui-ci, imagine que les motifs de la volonté agiſſent ſur elle, comme des forces agiſſent ſur les corps? & ne pourroit ſe déterminer pour l'un plutôt que pour l'autre? Cette propoſition eſt facile à démontrer. « Il n'eſt point Pſyc. p. 160. Eſſai de démonſtration de l'Auteur contre la liberté.

L'option, ſelon lui, eſt impoſſible entre deux partis égaux en apparence.

» d'effet ſans une raiſon capable de le » produire. Quelle ſeroit ici la raiſon » qui opéreroit la détermination de l'ame? » Elle ne ſçauroit être dans la nature des » objets propoſés, puiſqu'on les ſuppoſe » parfaitement égaux. Elle ne ſçauroit » être non plus dans la nature de la vo- » lonté, puiſque la volonté ne s'exerce » que ſur le meilleur, & qu'il n'eſt point » ici de meilleur. Enfin cette raiſon ne » peut être dans la nature de la liberté, » puiſque la liberté n'eſt que le pouvoir » de » vouloir « agir, & que ce pouvoir » eſt indéterminé. »

Le cas où notre indifférence active s'exerce ſur des partis égaux eſt très fréquent.

C'eſt par ces petites raiſons que j'embaraſſois autrefois mon Profeſſeur de Philoſophie ; raiſons dont je me mocquois intérieurement, ſans être cependant fort ſatisfait des réponſes qu'on me donnoit, d'une façon plus grave que ſolide. C'eſt encore le conte de l'âne de Buridan, dont on peut néanmoins former une objection ſérieuſe contre les Cartéſiens, qui réduiſent les bêtes aux ſeuls effets des loix du mouvement. Un homme qui doit un louis, ouvre un tiroir, où il y en a pluſieurs ; je ne vois, dira-t-il, à celui à qui il le doit, aucune raiſon de vous donner un de ces louis plutôt qu'un autre, leur valeur eſt égale, &

vous ne voulez que leur valeur. Le créancier eſt dans le même embarras ; & faute de raiſon de choix, le créancier ſe retire ſans recevoir ſa dette, & le débiteur ſans s'acquitter. Eſt-ce là ce qui arrive très-fréquemment ? Ce cas qui eſt de tous les jours, n'en renferme-t-il pas mille autres ſemblables, où l'impoſſibilité de décider doit renaître à tous les inſtans, ſi le raiſonnement du Pſycologiſte eſt légitime ?

Raiſon ſuffiſante du choix en pareil cas.

Si cette ame dégagée du corps, n'a beſoin d'aucun de ces objets égaux, elle pourra ſe fixer à avoir pour eux une indifférence égale : s'il lui plaît d'opter, elle ſe déterminera pour l'un, par la raiſon qu'elle ne les peut poſſéder tous deux, & qu'elle veut jouir du bonheur qu'un ſeul peut procurer. Cette raiſon n'eſt-elle pas ſuffiſante ? Si l'un des deux objets eſt néceſſaire à cette ame, ce ne ſera jamais la différence qui la décidera, mais le beſoin de choiſir ; elle a beſoin d'un objet & non pas de deux, cela lui ſuffit pour opter.

Autre pétition de principe dans la prétendue démonſtration du Pſycologiſte.

Dans cette prétendue démonſtration du Pſycologiſte, il y a une pétition de principe très-déliée, qui pourroit échapper à pluſieurs lecteurs, & qui cependant étant bien expoſée, fait ſentir tout le faux du raiſonnement. Qu'entreprend-on

se trouver : que nous ne sommes pas libres. C'est-à-dire, que la volonté ne peut être fixée que par le meilleur réel ou apparent : d'où on conclut très-légitimement, qu'entre deux objets dont aucun ne paroît meilleur, la volonté est nécessairement indécise. Et de cette indécision prétendue, on tire cette conséquence plus générale : Donc la supériorité des motifs décide nécessairement la volonté. Cette conséquence n'est-elle pas le principe même d'où l'on étoit parti ? J'ai non-seulement soutenu, mais j'ai démontré que nous ne sommes point nécessités par l'apparence d'aucun bien particulier, de quelque ordre qu'il soit ; que les motifs, quelques forts qu'on les suppose, sont soumis à notre activité ; & pour détruire cette doctrine, on me dit que je céde nécessairement au motif supérieur, & on en conclut, que deux attraits étant égaux en force, je demeure nécessairement en équilibre entre eux ; est-ce-là raisonner ?

Comme les différences délicates des objets nous échappent, le cas de l'indifférence arrive souvent.

Le cas d'opter entre des choses sensiblement égales, qu'on propose ici sous le point de vue le plus métaphysique, est très-ordinaire ; on le voit dans tout ce qui s'appelle piéces d'argent, à l'égard desquelles on ne considére que la valeur. Ne se mocqueroit-on pas d'un créancier,

qui choiſiroit les louis les mieux frappés, qui préféreroit ceux d'or foncé, à ceux dont l'or eſt pâle ? &c. J'ai déja obſervé que toutes les différences un peu délicates, nous échappent ; il arrive que des objets nous paroiſſent abſolument ſemblables, quoiqu'ils aient des différences. D'ailleurs les occaſions où l'ame paroît indifférente, ſont-ce les ſeules où la liberté éclate ? Ne l'ai-je pas fait voir triomphante des amorces les plus ſéduiſantes, des motifs les plus puiſſans ?

« Dans ce qu'on appelle indifférence, l'ame eſt, dit l'Auteur, dans » une eſpèce d'équilibre, que la moindre raiſon eſt capable de rompre : & » cette raiſon eſt ordinairement ſi petite, que l'ame n'en eſt pas affectée d'une maniére bien ſenſible. Je dis d'une » maniére bien ſenſible, parce que je » crois que l'ame apperçoit toujours » cette raiſon, mais plus ou moins diſtinctement, à proportion de l'attention que l'ame apporte à la conſidérer. Quelques degrés de plus d'attention, dans l'inſtant où l'ame s'eſt déterminée, auroient transformé ces » raiſons ſourdes en raiſons diſtinctes. » C'eſt ce que tout homme qui penſe, » peut éprouver chaque jour. »

Pſyc. p. 16. Le Pſycologiſte prétend le contraire.

L'équilibre que l'Auteur ramene, ſeroit une ſuite du défaut de liberté.

Quoi, toujours de l'équilibre ! Cette expreſſion eſt l'ennemie de la liberté ; elle ſuppoſe que ſon action eſt l'effet d'une force ou de pluſieurs forces étrangères, & que le vouloir eſt un mouvement reçu, & qui ne nait pas de notre activité. On ſuppoſe encore gratuitement que nous ſommes toujours déterminés ſur les raiſons que notre lumiére naturelle nous préſente, & on aime au contraire à ſe décider par le ſentiment & à la faveur des ténèbres : car c'eſt préciſément dans le ſentiment que ſe rencontrent ce que l'Auteur appelle des raiſons ſourdes, ce ſont ces attraits ſecrets qu'on ſe diſſimule à ſoi-même, & qui tirent toute leur force du goût même de notre libre arbitre, ſi je puis m'exprimer ainſi.

Les exhortations de l'Auteur quadrent mal avec ſon ſyſtême. Ibid. p. 167.

Il me ſemble que je l'entens preſſer ſa montre d'aller plus vîte que le balancier ne le permet, lorſqu'il nous exhorte à nous défier de ces raiſons ſourdes, nous, qu'il croit néceſſités dans toutes nos volontés. « Voulez-vous donc évi-» ter d'être ſubjugués ; allez à la ſour-» ce du mal. Ecartez ſoigneuſement ces » idées qui ont tant de force, pour » émouvoir les ſens. Auſſitôt qu'elles ſe » préſentent à vous, détournez-en la

» vue. Si vous les conſidérez un in-
» ſtant, ſi vous écoutez un moment ces
» dangéreuſes Sirénes, vous riſquez de
» périr. Fuyez donc, je vous conjure,
» & ne vous arrêtez point. Admira-
» bles effets de l'Evangile de la gra-
» ce, en éclairant l'entendement, il ſe
» rend maître des affections, & ne laiſ-
» ſe à la volonté que des deſirs légi-
» times! » Cette exclamation eſt d'un devot Proteſtant, mais mitigé; car Calvin penſoit bien autrement. Au reſte, quelqu'obſcurcie que ſoit notre raiſon, elle jette aſſez de lumiére pour nous guider, ſi nous aimions mieux écouter la raiſon que nous prêter au ſentiment. Le grand mal eſt dans notre libre arbitre, ſur lequel le Créateur ſeul peut agir, dont il peut changer les penchans & les affections, en ſe ſervant de notre activité même, non en la néceſſitant; car ce ſeroit détruire notre libre arbitre, & non en faire uſage. Or Dieu ne riſque pas, comme nous, de détruire ſon ouvrage en le maniant, il ne le tourne pas en agiſſant ſur lui par le dehors, comme un pignon fait mouvoir une roue, mais il agit du dedans & en dedans du libre arbitre. La néceſſité éteint le libre arbitre, & ne le guérit pas:

la grace eſt deſtinée à le guérir, à lui faire changer d'objet de préférence, en lui faiſant aimer la lumiére de la Révélation & de la raiſon, & fuir les ténèbres voluptueuſes du ſentiment.

Problème ſingulier de l'Auteur; comment il peut être réſolu.

Pſyc. p. 168.

Le Pſycologiſte penſe connoître ſi bien la nature de notre liberté, qu'il ſe croit fort en état de réſoudre un problême du cœur humain. « Le caractère de l'ame » étant donné, la diſpoſition actuelle » du corps étant déterminée, & deux » ou pluſieurs partis étant propoſés, on » prédira à coup ſûr, quel ſera celui » des partis que l'ame embraſſera. La » prudence & cette prudence plus re- » levée, qu'on appelle la politique, » n'ont pas d'autre fondement. » Si par le caractère de l'ame il entend celui de la volonté, ſes déterminations favorites, habituelles & prédominantes, & qu'il ſuppoſe que celui qui ſeroit l'objet de la prédiction, ignore qu'on veut le deviner, l'on pourroit parier preſqu'à coup ſûr. Mais la ſeconde des conditions eſt eſſentielle; car, ſi celui dont on prétend prévoir la détermination, en avoit le moindre ſoupçon, je ſerois bien garant, que, par un effet de la jalouſie que nous avons tous pour notre liberté, il ſe donneroit le plaiſir de rendre la pré-

diction fauſſe. Mais il s'en faut bien, que la prudence & la politique aient les *données* du problême, telles que l'Auteur les ſuppoſe. J'ai dit que dans le cas propoſé, on parieroit preſque ſûrement, parce que la bizarerie de l'homme eſt ſi grande, qu'on ne peut être certain que dans toute occaſion il s'attachera conſtament à ce qu'il aime le mieux, par habitude.

Ce que le Pſycologiſte penſe des trois eſpèces de néceſſités reconnues par les Philoſophes.

L'Auteur avoit examiné les trois ſortes de néceſſités que les Philoſophes diſtinguent. « Toutes nos déterminations » ſont-elles donc néceſſaires? De grands » Philoſophes diſtinguent ici le certain » du néceſſaire; ils nomment certain, » ce qui eſt & qui pourroit ne pas » être, ou être autrement. Le néceſ- » ſaire eſt ce qui eſt, & qui ne pour- » roit ne pas être, ou être autrement. » Ils diſtinguent trois ſortes de néceſ- » ſités, Mathématique, Phyſique & » Morale. Les deux derniéres néceſſités » ſont hypothétiques. La néceſſité mo- » rale n'eſt, ſelon eux, qu'une parfaite » certitude. Il eſt certain que l'ivrogne » boira le vin que vous lui préſentez, » mais il n'eſt pas néceſſaire qu'il le » boive. »

Pſyc. p. 170. 171.

Il les réduit toutes aceile qu'on appelle hypothétique.

On conviendra, que dans tout ce que

l'Auteur nous dit ſur la diviſion de la néceſſité en trois eſpèces, il eſt bien peu intelligible à lui-même. Il y a, ſelon lui, différentes ſortes de néceſſités, « & » l'ame n'agit pas par la même néceſſité » qui fait tomber une pierre laiſſée à elle- » même. Le principe de l'action eſt diffé- » rent, mais l'effet eſt également sûr & » déterminé. » Il réduit enſuite, mais d'une façon qui lui eſt propre ; toutes ces eſpèces de néceſſités à une ſeule, à l'hypothétique, lui qui ſoutient partout que les événemens de l'Univers ſe ſuivent, & ſont enchaînés les uns aux autres par la néceſſité la plus abſolue. Il n'eſt point d'erreurs dans la Métaphyſique, qui ne portent ſur des contradictions. « Suppo- » ſez une figure formée de trois lignes » droites, les trois angles de cette figure » ſeront égaux à deux angles droits. » Mais qu'il ajoûte, Dieu ne peut empêcher que cela ne ſoit. « Suppoſons un » corps preſſé par deux forces en ſens » différens, mais non pas oppoſés... ce » corps.... ſe mouvera ſuivant le diago- » nale d'un quarré „ il veut dire d'un parallélograme « néceſſité phyſique. » Mais il n'y auroit pas de contradiction que Dieu fît réſiſter ce corps à toutes les forces, & que ce corps demeurât en re-

Confuſion des idées de l'Auteur ſur ce point.

Pſyc. p. 174.

Etrange façon de raiſonner.

pos, comme nous réſiſtons nous-mêmes à deux hommes, qui nous pouſſent vers deux côtés différens, par un effort intérieur que nous faiſons, ſans nous porter ni à l'une, ni à l'autre impulſion. « Sup-» poſons un homme fort enclin à la co-» lère placé dans des circonſtances pro-» pres à émouvoir ſa bile ;.... cet hom-» me ſe livrera auſſitôt à la colère. Né-» ceſſité morale. Je ſoutiens donc que le » contraire de ces trois néceſſités eſt » également impoſſible. Je crois qu'il eſt » auſſi impoſſible, que l'homme colère ne » ſe livre pas à la colère, qu'il l'eſt, que » les trois angles d'un triangle n'égalent » pas deux droits ; & ne dites pas que » l'homme colère peut devenir doux, » vous venez de ſuppoſer un triangle, » maintenant vous ſuppoſez un quarré. »

Eſt-il poſſible que M. *** ait oſé hazarder un pareil raiſonnement? je l'ai preſque nommé, & certainement on auroit partagé mon étonnement. Quoi! il eſt impoſſible qu'un homme colère réſiſte à l'accès qui le prévient? J'ai vu mourir un de ces hommes naturellement emportés, de l'effort qu'il fit ſur lui-même. Eſt-il d'ailleurs un ſeul homme colère qui ſe livre à toute la vivacité de ſa paſſion? Quoi! la puiſſance de la grace, qu'on a vu que

l'Auteur reconnoît, ne pourroit contenir cet homme? Quoi ! Dieu ne pourroit ni affoiblir, ni diminuer dans cet homme, la tenſion de certains fibres nerveuſes, diſpoſées à ouvrir un paſſage à la bile dans le ſang ? Il ne pourroit pas, en un mot, changer le ſyſtême organique de cette tête, d'où partent ces premiers mouvemens impétueux ? le ſuppoſer, c'eſt aſſurément dire qu'un triangle eſt un quarré.

Après de tels principes, l'Auteur nous apoſtrophe ainſi. « Oui, dit-il, vous êtes » libres ; le ſentiment intérieur vous con- » vainc de votre liberté, & ce ſentiment » eſt au deſſus de toute contradiction. » Mais cette voix ſi claire, ce cri de la » nature, qu'expriment-ils ? j'ai le pou- » voir d'agir » il falloit dire de vouloir agir. « Je fais ce que je veux, j'agirois » différemment, * *ſi je voulois autrement.* » Rien de plus vrai que cette expreſſion. » Mais pourquoi, je vous prie, ne vou- » lez-vous pas autrement ? Vous ſentez » que vous pourriez mettre la main au » feu ; mais pourquoi ne le faites-vous » pas ? Vous voulez le meilleur, & il eſt » impoſſible que cela vous paroiſſe le-

Pſyc. p. 176.

Le Pſycologiſte réduit le ſens intime de la liberté à la ſpontanéité.

* Je n'ai plus le Livre, je ſupplée de moi-même ces mots dont le ſens manque à ce texte.

» meilleur, dans l'état actuel de votre » ame. » Point du tout, n'en déplaise à l'Auteur, c'eſt que j'aime le bien-être, & que ce que vous me propoſez, n'en a pas la moindre apparence; & il impli- que que j'aime le mal-être, comme mal-être. Un Romain ne l'a-t-il pas fait, me dira t-il? oui, dit-on; mais ce n'étoit pas l'embrâſement de ſa main qu'il aimoit, l'objet de ſon amour étoit de laiſſer à la poſtérité une preuve de l'intrépidité Romaine.

Voyez ce que j'ai dit de ce genre d'impuiſſance au Chap. III.

Il releve encore davantage la liberté, en reconnoiſſant toute l'énergie de notre activité. « Les déterminations libres de » l'ame viennent entiérement de ſon pro- » pre fond. C'eſt l'ame elle-même qui ſe » détermine ſur certains motifs; mais elle » n'eſt point déterminée ou néceſſitée par » ces motifs, comme un corps eſt déterminé » ou néceſſité à ſe mouvoir par la force » qui agit ſur lui. L'ame juge du rapport » des objets avec ſon état préſent, & » elle ſe détermine ſur la perception de » ce rapport. »

Pſyc. p. 177. Il rapporte cependant toutes nos volontés à notre activité.

Il pouſſe même trop loin l'enthouſiaſme pour le ſens intime. « La liberté eſt » eſſentiellement la même dans tous les » êtres intelligens. C'eſt chez tous une » force active, un pouvoir d'agir » de

Pſyc. p. 178. Il ſuppoſe que la liberté eſt inhérente à la nature.

vouloir agir « *inhérent à leur nature.* » La liberté n'eſt pas inhérente à la nature, nous ſçavons que nous ne ſommes pas libres dans le ſommeil, dans l'enfance, dans le délire. « Mais ce pouvoir eſt plus » étendu dans les uns, & plus reſſerré » dans les autres. Ainſi, j'oſe dire que » la liberté divine, priſe dans ce ſens, » eſt du même genre que la nôtre. Mais » notre liberté eſt infiniment bornée, & » la liberté divine ne reconnoît point de » bornes, que celles des poſſibles. » Rien n'eſt poſſible dans le ſyſtême de la néceſſité, tout eſt ou paſſé, ou préſent, ou futur. « Notre liberté s'exerce ſouvent » ſur le bien apparent, la liberté divine » s'exerce toujours ſur le vrai bien. »

Fauſſe différence qu'il met entre la liberté de Dieu & la nôtre.

Le caractère qu'il donne à la volonté divine, répugne encore au ſyſtême de la néceſſité; car dans ce ſyſtême, qui eſt celui de l'Auteur, mes volontés ſpontanées décidées pour le bien apparent, le ſont par l'ordre que Dieu a néceſſairement établi. Il faut donc que le Pſycologiſte convienne que Dieu veut le bien apparent, puiſqu'il veut que j'aime ce bien. Ce ſyſtême, dans le vrai, revient à l'Optimiſme. La liberté de Dieu diffère de la nôtre, mais dans un tout autre ſens que celui de l'Auteur; elle diffère en ce que

la nôtre ſe déploie en faveur de ce qui peut nous procurer du bien-être, & rien ne peut procurer de bien-être au Créateur ; en ce que la nôtre eſt inefficace, & ne produit rien au dehors, au lieu que celle de Dieu eſt ſouverainement productrice. Notre liberté & celle de Dieu ſont donc eſſentiellement différentes.

En quoi conſiſte cette différence.

Notre liberté réduite à la pure ſpontanéité, conviendroit fort à ceux qui veulent que les bêtes ayent des ames ; auſſi le Pſycologiſte leur accorde-t-il cette liberté, mais elle eſt, ſelon lui, « très-» imparfaite, puiſqu'elle eſt réſerrée » dans les bornes étroites de l'entende-» ment qui les dirige. Cet entendement » maintenant ſi reſſerré, s'étendra peut-» être quelque jour ;.... l'ame des bêtes » & l'ame des hommes ſont également » indeſtructibles. Il faut un acte auſſi po-» ſitif pour anéantir l'ame du ver, que » pour anéantir celle du Philoſophe. » Mais quelle preuve nous donne-t-on de » l'anéantiſſement de l'ame des bêtes ? » Qu'allégue-t-il lui-même pour pouvoir aſſurer qu'elles ont une ame ? L'Auteur, qui veut bien faire quelque cas de mes ouvrages, a paſſé trop rapidement ſur ce que je dis à ce ſujet, dans les Lettres à un Américain ; il ne ſe ſeroit pas ſaiſi du

Quelle liberté il accorde aux brutes.

Le Pſycologiſte demande des raiſons de l'anéantiſſement de l'ame des bêtes ; on lui en demande de l'exiſtence d'une ame dans les animaux.

Sixième Partie de ſes principes philoſophiques à la fin de la Pſycologie.

fond de la doctrine que j'y réfutois. Selon lui, la brute eſt un être mixte, parce qu'il lui donne une ame réduite au ſentiment, & ſans réminiſcence. Il n'eſt pour elle ni paſſé, ni futur ; elle a de la mémoire, mais ce qu'elle ſe rappelle, eſt préſent pour elle, elle n'a ni moi, ni perſonnalité. Telle eſt l'idée qu'il ſe forme de l'ame des bêtes, & il n'en eſt pas l'inventeur. De quel uſage peut être une ame de cette eſpèce pour le gouvernement de la machine ? Dès qu'elle eſt néceſſitée, les occaſions de toutes les modifications & de toutes les volontés, ſont dans le cerveau de l'animal ; & pourquoi ſur ces occaſions le Créateur ne dirigeroit-il pas immédiatement le méchaniſme de ce cerveau ? Qu'eſt-il beſoin d'imaginer entre Dieu & le cerveau, une ame que Dieu néceſſite, ſelon le jeu des eſprits animaux ? cette ſuppoſition ſeroit bien gratuite : & ſi les hommes étoient néceſſités en tout, les Anges dont on peut parler avec le Pſycologiſte, puiſqu'il les reconnoît, raiſonneroient ſur les hommes, comme je viens de faire ſur les animaux.

C'eſt à un problême que j'ai réduit la queſtion de l'ame des bêtes. Le Pſycologiſte étoit d'autant plus propre à ſe familiariſer avec ce problême, qu'il fait conſiſter

ſiſter l'union de l'ame & du corps dans l'homme, en ce qu'à l'occaſion des mouvemens qui s'excitent dans le corps, l'ame eſt modifiée, & qu'à l'occaſion des modifications de l'ame, c'eſt-à-dire, de ſes volontés ſpontanées ou libres, le corps eſt mû. Il reconnoît donc les cauſes occaſionnelles : qu'il y ait une ame ſpontanée dans un chien, les volontés de l'ame ſeront occaſionnées & déterminées par l'état du cerveau ; à l'occaſion de ces volontés néceſſitées, Dieu remuera certains membres de l'animal ; ſupprimez ces volontés & l'ame qui les produit, l'action de Dieu ne ſera-t-elle pas déterminée par l'état de la machine ? Mais l'Auteur avoit beſoin de ſuppoſer une ame dans les bêtes, pour pouvoir former les derniers échelons de cette échelle myſtérieuſe des êtres, pour laquelle, ſans dire pourquoi, mais je le ſçai bien, nos Philoſophes modernes ſont ſi paſſionnés. Le Pſycologiſte développe ainſi la doctrine qu'il a adoptée ſur l'ame des bêtes. « On nous dit qu'elles ne ſont » pas des êtres moraux. N'y a-t-il donc » que les êtres moraux qui ſoient capables de bonheur ? Les êtres qui ne » ſont point moraux, ne ſçauroient-ils le » devenir ? A quoi tient cette moralité ? » à rien chez l'Auteur : « à l'uſage des ter-

Il doute ſi les ames des bêtes different des nôtres ; dans ſon ſyſtême ce doute eſt mal-fondé.

» mes. A quoi tient cet uſage ? proba-
» blement à une certaine organiſation , »
d'où dépend la faculté de comparer , de
juger , & la liberté , comme d'une cauſe
occaſionnelle. « Faites paſſer l'ame d'une
» brute dans le cerveau d'un homme , je
» ne ſçai ſi elle ne parviendra pas à univer-
» ſaliſer ſes idées. Je ne prononce point. Il
» peut y avoir entre les ames, des différen-
» ces relatives à celles qu'on obſerve entre
» les corps. Voyez cependant quelle diver-
» ſité la Phyſique met entre les ames hu-
» maines. » Pour moi je prononcerois que
l'Auteur a tort de ne pas parler très-
affirmativement , & qu'un être qui ſent
l'exiſtence , étant uni à une machine hu-
maine , ſeroit un vrai homme.

Ibid. 4e. Partie , c. 4. « Pourquoi bornez-vous le cours de
» la bonté divine ? elle veut faire le
» plus d'heureux qu'il eſt poſſible , &
» elle ne peut épuiſer ſa toute-puiſſan-
» ce. Souffrez qu'elle éleve par degrés
» l'ame de l'huître à la ſphère d'un ſin-
» ge , l'ame du ſinge à la ſphère de
» l'homme. » Je veux bien tout ce que
voudra le Pſycologiſte , mais je dois
l'avertir que ſon ſyſtême , qui lui eſt ſi
cher , en ſouffriroit beaucoup ; car en-
fin , que deviendroit le brillant ſpecta-
cle de cette échelle des êtres , où l'on
paſſe du règne brute , par des nuan-

ces imperceptibles, au règne végétal, du végétal au règne animal, de celui-ci à l'homme, de l'homme à l'Ange ? Si le polype paſſe à la dignité de l'huître, l'huître à l'état de ſinge, le ſinge à celui d'homme, dès-lors le règne immenſe des animaux s'eſt évanoui. Que d'échelons ſupprimés entre l'homme & les plantes. Or cette chaîne eſt l'Optimiſme ; c'eſt la plus belle & la plus parfaite décoration que Dieu ait pu étaler à nos yeux, & qu'il ſe devoit néceſſairement à lui-même, ſelon l'Auteur : quelle triſte cataſtrophe, quel fâcheux revers dans ſon ſyſtême ! On n'en pourra bien ſentir toute l'importance, qu'après que j'aurai développé quel eſt l'uſage que l'Auteur prétend faire de l'échelle des êtres, ce que je ferai dans peu. Nos beaux eſprits ſont donc enfin parvenus à la doctrine de la Métempſycoſe, comme je l'avois bien prévu. D'après cette précieuſe découverte, dirons-nous avec le Pſycologiſte : « Les cerveaux s'éclairent, la raiſon s'épure, » la vérité quitte le ſéjour du cabinet, » pour ſe répandre dans le monde ; en vain s'oppoſeroit-on à ſes progrès, ils » ſont une ſuite néceſſaire de l'état des » choſes.... Autrefois on cherchoit ce

Ce ſentiment du Pſycologiſte ſur l'ame des bêtes, detruit ſon echelle merveilleuſe des êtres.

Pſyc. p. 28 & 192.

Etrange ſuccès de la Philoſophie de nos jours.

» que les choſes ſont en elles-mêmes ;
» & on diſoit orgueilleuſement de ſça-
» vantes ſottiſes. Aujourd'hui, on cher-
» che ce que les choſes ſont par rap-
» port à nous, & on dit modeſtement
» de grandes vérités. » Par exemple, que l'ame de l'huître parcourera tous les degrés du règne animal, & arrivera enfin, après une ſuite de métamorphoſes, à l'état de l'homme.

Ce n'eſt pas du ſens intime, mais de l'idée qu'il s'eſt formée de l'Univers, quel'Auteur tire ſes notions de la liberté.

On voit très-bien que le Pſycologiſte n'a pas cherché dans ſon ame, ce que c'eſt que ſa propre liberté. Le ſens intime lui auroit appris à diſtinguer des volontés qui nous échappent, deſquelles nous nous plaignons, ſans nous les reprocher, & d'autres, au contraire, qui nous aviliſſent à nos yeux, & que nous voudrions dérober à la connoiſſance des autres hommes. Mais il a comparé ſon ame, qui, à ſon avis ne ſe connoît pas, à l'économie de l'Univers, ou plutôt au ſyſtême qu'il s'en eſt formé ; & de cette comparaiſon, ſans jamais conſulter le témoignage de ſon ſens intime, il tire les principes ſur leſquels il ſe croit forcé de réduire la liberté à la pure ſpontanéité. Il faut l'entendre lui-même développer ſes penſées. « L'U-
» nivers a toute la perfection qu'il pou-
» voit recevoir d'une cauſe infiniment

Pſyc. Princ. philoſ. II. Part. c. 1.

» parfaite. » Si cela étoit, il ſeroit Dieu, dont l'Auteur borne la grandeur aux mêmes termes, puiſqu'il dit que « Dieu a toute la puiſſance, toute la » ſageſſe, toute la bonté poſſible. » Ne » dites pas il eſt le meilleur (l'Univers) » il ne pourroit y en avoir d'autre, cha- » que choſe eſt donc comme elle doit » être, & ne pouvoit être autrement. » Il entend par l'Univers, non-ſeulement tout ce qui eſt, mais tout ce qui a été & qui ſera. Il ne peut donc y avoir un ciron de plus ou de moins; ceux qui meurent dans l'exacte obſervation du célibat, n'ont pu avoir de poſtérité; le ſoleil n'auroit pu être placé à l'autre foyer de l'orbite de la terre; les étoiles qui ornent l'hémiſphère céleſte ſeptentrional, n'ont pu occuper l'hémiſphère méridional; la ſurface de la terre n'a pu être augmentée de l'épaiſſeur d'une aîle de mouche; & je n'ai pu moi-même faire autre choſe actuellement que ce que je fais. A qui ſe flatte-t-on de faire goûter ces paradoxes, que l'Auteur même condamne ailleurs, lorſqu'il dit: « Le Philoſophe oublieroit-il que » Dieu a pu renfermer un monde dans » un globule d'air? » N'eſt-ce pas reconnoître des poſſibles au-de-là de ce que Dieu a fait?

Ibid. I. Part. c. 3.

Ibid. p. 193.

Ibid. VII. Part. c. 12.

Comment le Pſyc. entend que tout eſt bien

Sur quoi ſe fonde-t-il, quand il nous enſeigne que chaque choſe eſt comme elle doit être, & qu'elle ne peut être autrement? 1°. Sur les idées qu'il a conçues de l'harmonie de l'Univers, à laquelle la Raiſon éternelle étoit néceſſairement aſſujettie; car ſelon lui, « l'entendement divin, n'a point vu différens Univers aſpirer à l'exiſtence. La ſageſſe n'a point choiſi entre ces Univers le meilleur; un ſeul Univers étoit poſſible. » Nous examinerons ailleurs cette doctrine ſi ſurprénante, à laquelle ſe réduit l'Optimiſme; ſyſtême pour lequel on prend beaucoup de goût en Italie. 2°. Il s'appuie ſur un paradoxe qu'il emprunte d'un maître auquel il ne défére pas toujours. « Il n'exiſte, dit-il, *que des individus*, que nous rangeons dans la même eſpèce, parce qu'ils nous paroiſſent ſemblables. » Idée ſinguliére, qui ôte toute ſignification aux mots d'eſſence & d'eſpèce; en ſorte que l'on ne ſçait ce qu'on dit, quand on parle en général de l'homme, quand on le définit une ſubſtance une & ſenſible, unie à un corps organiſé. C'eſt un très-petit trait de reſſemblance, ſi on l'en croit, qui diſparoît devant les différences qu'on remarque entre les individus. A

Pſyc. Princ. philoſ. II. part. c. 6.

quels termes réduit-on la raiſon ! Cette échelle tant vantée des êtres, n'a plus pour degrés les différens règnes, & dans chaque règne les différentes eſpèces; mais tel homme peut très-bien être rangé entre le lièvre & le ſinge, c'eſt ce qu'on nous enſeigne. » Puis donc qu'il n'exiſte » que des individus, & des individus va- » riés, nous dit-on, chaque individu eſt » lui-même un échelon. Ainſi l'échelle » de notre globe eſt compoſée d'autant » d'échelons, qu'il y a d'individus. Il en » eſt de même de l'échelle de chaque » monde, & toutes ces échelles ne com- » poſent qu'une même ſuite, qui a pour » premier terme la Particule élémentai- » re, & pour dernier terme la Parole; » le Verbe. Eſt-ce un Proteſtant qui parle ? Ainſi, dans ce ſyſtême éblouiſſant, le fils parmi les hommes, n'eſt pas de la même eſpèce que ſon pere, il eſt une nature à part, un échelon dans la gradation des êtres, une nuance particulière dans le ſpectacle de l'Univers. S'il eſt imbécille, & qu'il ſoit le fils d'un homme d'eſprit, les vers à ſoie, les abeilles, les araignées, les taupes, les caſtors, les éléphans, les hommes, ſeront, entre ſon pere & lui, des millions d'échelons, de nuances de natures dif-

Princ. philoſ. Part. 3. c. 7.

férentes, qu'il faudra parcourir pour parvenir à ſon origine. Je ne tire point des conſéquences du ſyſtême de l'Auteur, je produis ſes aveux. « Entre deux in-» dividus, nous dit-il, que nous ran-» geons dans la même eſpèce, parce » qu'ils nous paroiſſent ſemblables, il y » a peut-être autant de différence que » nous en pouvons découvrir entre deux » individus de genre éloignés. »

Après ces préliminaires tirés des Principes philoſophiques, que l'Auteur a mis à la ſuite de la Pſycologie, on concevra où tend la méthode qu'il a ſuivie pour ruiner la liberté. « Le caractère, dit-il, » ou l'eſſence propre de chaque ame, » étoit donc déterminée par la place que » cette ame devoit occuper dans le ſyſtê-» me. Placée par la main de Dieu ſur l'é-» chelon qu'elle occupe, *il ne dépendoit* » *pas d'elle d'ajoûter ou de retrancher à ſa* » *perfection.* » Et obſervez, que pour entrer dans les vues de l'Auteur, il ne dépendoit pas de Dieu de la placer ſur un autre échelon. « Cherchez-vous la raiſon » du cruel Néron, de l'aimable Titus, » du ſage Antonin ? Demandez-vous » pourquoi le François eſt policé, l'Hot-» tentot barbare ? regardez vers le plan » général. » Il diſoit plus haut. « La raiſon

Pſyc. p. 192.

Uſage qu'il fait de l'Optimiſme, contre la liberté.

» de chaque individu eſt dans le ſyſtême » général, la raiſon du ſyſtême général » dans la raiſon éternelle. » Où eſt ce plan général qu'il m'exhorte à conſulter? « L'eſſence des êtres eſt invariable, ils » ſont ce qu'ils ſont. Les loix des êtres » fondées ſur leur eſſence, ſont donc in- » variables. Le fer ſe porte vers l'aimant, » le tigre ſe jette ſur le daim, le volup- » tueux pourſuit le plaiſir, le Séraphin » brûle pour Dieu de l'amour le plus ar- » dent; en vertu des loix établies, les » loix très-différentes entre elles, ſont » également conſtantes; les forces phy- » ſiques & les forces intellectuelles, ſont » également déterminées à produire leurs » effets. Ces effets ſont néceſſaires, ils » découlent de rapports immuables. » Et comme nous ignorons abſolument ces rapports, on doit conclure que chacun eſt conduit aveuglément à faire tout ce qu'il fait. Ne me rendrois-je pas fort ridicule, ſi j'entreprenois de réfuter un ſyſtême, dont on ne trouve pas le moindre veſtige dans l'expérience. L'Auteur s'exprime encore avec plus de préciſion: « Les loix » ſont les réſultats des rapports qui ſont » entre les êtres. Chaque être a ſon eſſen- » ce qui le diſtingue de tout autre, & » cette eſſence eſt le fondement de ces

Pſyc. Princ. philoſ. IV. Part. c. 1 & 2.

» rapports. Les loix ſe différencient donc » comme les êtres ; chaque être a ſes » loix. » Les loix de la Société, celles de chaque gouvernement, ſont donc de belles chimères, ou plutôt des attentats contre la nature des individus deſtinés à faire le mal.

L'Auteur s'objecte l'inutilité de la priére dans ſon ſyſtême.

Pſyc. p. 201. & ſuiv.

Cependant le Pſycologiſte a embraſſé ſon ſyſtême avec un tel enthouſiaſme, qu'il en dévore, avec une ſorte d'avidité, toutes les conſéquences. Il ſe fait cette objection. « Si tout a été arrangé dès » le commencement ; ſi les événemens » naiſſent les uns des autres, par une » génération néceſſaire ; ſi l'Univers ſe » développe comme un grand arbre, » pourquoi lever les mains & les yeux » vers le ciel ; pourquoi adreſſer à la Sa- » geſſe éternelle des priéres également » indiſcrettes & ſuperflues ? » Il répond :

Ibid. Il répond très-mal à l'objection.

« Ce langage n'eſt point du tout celui » dont j'expoſe ici les grands principes. » La priére a été prévue, elle entroit dans » le plan général, elle y entroit comme » un moyen de grace & de ſanctification ; » elle y entroit encore comme un lien » de charité, deſtiné à rappeller aux » hommes, des beſoins & un Pere com- » mun. » Mais ſi l'on demande à Dieu ce qu'il ne peut pas, ou ce qu'il eſt forcé

d'accorder; c'eſt une mommerie, c'eſt une inſulte. Eſt-ce donc une beauté de l'Univers, que le Créateur ſoit ſollicité continuellement & de tous côtés pour des graces, ou qu'il ne peut faire, ou qu'il lui eſt impoſſible de refuſer.

2. « Qu'entens-je! » c'eſt encore une difficulté qu'il ſe propoſe « les plaintes » amères, les cris perçans que pouſſe » vers le ciel une multitude de ſcélérats » ou de malheureux, *qui n'ont été, qui ne* » *ſont, & qui ne ſeront tels qu'en vertu de* » *l'ordre préétabli* ? Non, ces cris ne m'alarment point. De cette vallée de miſére, je m'élance dans le ſéjour de l'éternité: là, je vois tous les hommes » jouir du bonheur, mais dans une proportion relative au degré de perfection » morale qu'ils ont eu ici-bas. Tous » avancent ſans ceſſe de perfections en » perfections. Tous ſont contens de la » place qu'ils occupent, parce que tous » voient diſtinctement, que c'étoit celle » qui leur convenoit, & que où ils euſſent » été placés, ils auroient pu toujours » ambitionner des places plus relevées.... » En un mot, les moins heureux s'écrient; qu'ils préférent infiniment leur » état à la non exiſtence. » Ce n'eſt pas là répondre dans l'eſprit du ſyſtême. Neron

Second point de la doctrine du Pſycologiſte. Les récompenſes & les punitions ſont les ſuites naturelles de la vertu & du vice.

étoit une machine phyſico-morale (c'eſt une expreſſion de l'Auteur) eſſentiellement cruelle ; elle n'aſpiroit ni à la vertu pédanteſque, ni à la probité douce & aimable de Burrhus ; après la mort changera-t-elle d'eſſence ? L'Auteur n'en conviendra pas, après nous avoir dit, il n'y a qu'un moment, que l'eſſence des choſes eſt invariable. Si les ſupplices ſont les effets phyſics de la nature monſtrueuſe de Neron, comme ſon eſſence eſt éternelle, elle eſt invariable, elle ſera toujours méchante & malheureuſe, elle ne pourra parvenir à aucune perfection. « Il eſt, » ajoûte-t-il, des récompenſes & des peines, il eſt un bonheur & un malheur » avenir. Les récompenſes, ſuites naturelles de la vertu, irons ſans ceſſe en » augmentant. Les peines, ſuites naturelles du vice, iront ſans ceſſe en diminuant, parce qu'elles rapprocheront » ſans ceſſe le vicieux de l'ordre, & que » Dieu veut eſſentiellement le bonheur » de toutes les créatures. La juſtice eſt » dans cet Etre adorable, la bonté dirigée par la Sageſſe. » Le Dieu du Pſycologiſte eſt néceſſité en tout, il l'eſt à créer des machines phyſico-morales, eſſentiellement vicieuſes, pourquoi le ſeroit-il à les rendre heureuſes ? Cette.

Si l'Auteur eſt conſéquent dans ſonſyſtême, il faut qu'il convienne que les méchans ſont immuables dans leur malice.

réflexion ſi ſimple renverſe la réponſe de l'Auteur.

« Celui-là ſera jugé le plus vertueux, » dont la vertu aura été la plus habi- » tuelle : ..... tâchez donc de contracter » l'habitude de la vertu. Fortifiez en vous » cette habitude, & votre nature ſera » d'être vertueux. » A qui donnez-vous ces conſeils, répondront en corps tous les ſcélérats, tous les vicieux, tous les malhonnêtes gens, au Pſycologiſte ? A des machines que Dieu n'a pu s'empêcher de créer méchantes ? voulez-vous que nous nous rendions meilleurs qu'il n'a pu nous faire ? dépend-il de nous d'ajoûter ou de retrancher à la perfection que le Créateur nous a aſſignée ? Vous avez aſſuré que cela étoit impoſſible.

3. Le Pſycologiſte avoit annoncé dans ſa Préface, que les récompenſes & les peines ne ſont que des effets naturels de l'obſervation, ou de l'éloignement de l'ordre ; que la ſanction de la loi eſt naturelle, & ne ſuppoſe rien d'arbitraire. « Mais, dira-t-on, » c'eſt lui qui ſe fait l'objection « dans ce ſyſtême, la vertu eſt » ſans mérite ; j'en conviens, elle n'eſt » qu'heureuſe, & elle ſert néceſſaire- » ment. »

Pſyc. Preſ. p. 11. 3. Selon le Pſyc. la vertu eſt ſans mérite, & le vice ſans démérite. Pſyc. Princ. phil. 7. Part. c. 1.

Il ne nieroit pas non plus que le vice,

le crime, les forfaits, les attentats, ne fuſſent ſans démérite. Mais il ne conviendroit pas de même, que ceux qui commettent des crimes ſont malheureux; parce que, ſelon lui, ils ſont méchans par leur nature : or tout ce qui eſt dans l'état conforme à ſa nature, n'eſt pas malheureux : d'ailleurs il prétend que tout être eſt parfait en ſoi, qu'il a ce qui convenoit à ſa fin.

Pſyc. p. 18.

Il n'y a donc dans le ſyſtême de l'Auteur, ni mérite, ni démérite ; on peut bleſſer l'ordre ſans déméríter. Il s'explique ainſi ſur la maniére de ſe conformer à l'ordre. « Agir d'une maniére conforme » à l'ordre, c'eſt agir d'une maniére con» forme aux rapports qui ſont entre les » choſes. C'eſt en uſer à l'égard de cha» que être relativement à ſa nature, ou » à ſon mérite. Traiter un animal com» me un caillou, un homme libre comme » un eſclave, un Monteſquieu comme un » Spinoſa, c'eſt agir d'une maniére con» traire à l'ordre. » Le Pſycologiſte doit cependant convenir que ces injuſtices ſont ſans démérite.

Pſyc. p. 83.

Selon le Pſyc. la vertu & le juſte, c'eſt l'ordre ; le vice & l'injuſtice, le déſordre.

Selon lui, *les idées de juſte & d'injuſte, d'honnête & de deshonnête, de vertu & de vice, de bien & de mal, ſe réduiſent à celles d'ordre & de déſordre. Tel eſt l'état des choſes;*

L'obſervation de l'ordre eſt ſource de bien, ſon inobſervation ſource de mal.

J'entens fort bien comment les principes de nos déterminations, n'étant pas en nous, ſuivant la doctrine de l'Auteur, comment, dis-je, toutes nos volontés étant néceſſitées, aucune de nos actions ne ſeroit ni condamnable, ni méritoire; mais ce que je ne puis comprendre, le voici : C'eſt que dans cet Univers, où tout eſt à ſa place, que Dieu n'a pu mieux ſymétriſer, où il a été forcé de faire Néron tel qu'il étoit, &c. il y ait du déſordre oppoſé à l'ordre. Le crime y eſt néceſſaire comme la vertu; & l'oppoſition de l'un & de l'autre, fait préciſément, ſelon notre Fataliſte, que le monde eſt bon, & tel qu'il devoit être. Or, comme on ne peut dire que les ombres ſoient des défauts, ſoient un déſordre dans un tableau, donc il eſt très-vrai de dire, qu'elles contribuent autant que le deſſein, à la beauté du tableau; de même il ſeroit ridicule d'appeller déſordre, ce qui eſt eſſentiel à la beauté de l'Univers. Neron fait mettre le feu à la ville de Rome, tandis qu'il récite avec pompe la deſcription de l'embrâſement de Troies; par cette action, il décore l'Univers. Il fait enſuite enduire des Chrétiens

Dans ſon ſyſtême, on ne peut admettre cette préciſion.

de poix & de réſine, pour donner la première idée d'une illumination pendant la nuit ; par-là il contribue à relever le ſpectacle que Dieu s'eſt donné par la création. Comment donc l'Auteur prétend-il, que ceux qui néceſſairement, & par une deſtination naturelle, augmentent, à leur maniére, la beauté de l'Univers, ſoient dans le déſordre, & doivent, par une ſuite de ce déſordre, être punis dans l'autre vie, juſqu'à ce que, à force de ſouffrir, ils changent de nature. En vérité le plus bel eſprit de l'Europe, & certainement le moins ſuperſtitieux, a eu raiſon de dire qu'il ne concevoit rien au ſyſtême de l'Auteur.

Il ne peut ſe retrancher ſur le défaut d'intention de la part des méchans, de contribuer à la beauté de l'Univers.

Le Pſycologiſte nous objectera-t-il, que les méchans, dans le mal qu'ils commettent, ne ſe propoſent point d'embellir l'Univers, qu'ils ont aimé à nuire aux autres hommes, qu'ils ont réſiſté à leurs lumiéres, & ſe ſont expoſés à être rongés de remords ? Qu'importe, ils ont joué un rôle qui donnoit plus d'éclat à la ſcène dont Dieu les a fait acteurs, ils ont rempli ce rôle néceſſairement, ils ont cru faire mal, & ils ſe ſont trompés ; car ils ont bien fait leur perſonnage ; leur erreur étoit néceſſaire. Pour les remords ils ſont de trop dans le monde, & l'on ne peut

comprendre comment, dans le Fataliſme univerſel, il pourroit y en avoir. Comment peut-on appeller mal ce que Dieu a voulu, & ce qu'il a été forcé de vouloir ? Comment peut-on ſe repentir d'avoir fait ce que Dieu vouloit qu'on fît ? Comment peut-on être malheureux par l'ordre du ſouverain Juge, qui eſt l'équité même, pour avoir ſatisfait à des devoirs qu'il avoit preſcrits ? Néron rempliſſoit le ſien en s'abandonnant à toute ſa fureur contre l'eſpèce humaine ; peut-on dire que ce parricide fût dans le déſordre ? il étoit ſur l'échelon qu'on lui avoit aſſigné, il y faiſoit ce que ſon eſſence propre exigeoit ; cauſoit-il du trouble dans l'Univers ? Il faiſoit partie de cette harmonie raviſſante des êtres, où tout eſt bien en ſoi, & relativement au ſyſtême général... O monſtre ! pourquoi ton ſouvenir vient-il ſouiller ma mémoire ? Tu oſes attenter aux jours précieux du meilleur des Rois ? Quoi ! tu ne ſerois pas l'éxécration de l'Univers ! tu contribuerois au contraire néceſſairement à ſa beauté ? Ton nom ſeul qui devoit être enſeveli ſous tes cendres, confond le ſyſtême que je combats, & couvrira d'une honte ſalutaire celui qui l'a formé.

Voilà les conſéquences horribles, mais

naturelles, de l'Optimiſme de nos Fataliſtes, qui devroit bien plutôt être appellé le Peſſimiſme, s'il étoit permis de créer un mot pour une erreur auſſi nouvelle. Mais pourquoi ce ſyſtême a-t-il tant de partiſans ? Peut-être croit-on, en l'embraſſant, prévenir toutes les difficultés qu'on fait contre la Providence ; on ne voit pas qu'à la vérité on l'accuſe, mais on ne la juſtifie pas. A tout ce qui nous paroît mal-ordonné, on répond froidement que Dieu n'a pu mieux faire ; réponſe auſſi impie, que les objections mêmes que les incrédules oſent propoſer contre la Divinité.

L'Optimiſme excuſe la Providence, mais ne la juſtifie pas.

Le Pſycologiſte, ne connoiſſant ni mérite, ni démérite, enleve au Tout-Puiſſant ſa qualité de ſouverain Juge ; ce n'eſt point une conſéquence de ſon ſyſtême, c'en eſt comme la ſubſtance. Voici comme il s'exprime ſur cet article. « La Sageſſe qui a ordonné l'exiſtence de cette » chaîne, a ſans doute voulu chacun des » chaînons qui la compoſent. Un Caligula » eſt un de ces chaînons, & ce chaînon » eſt de fer. Un Marc-Aurele eſt un autre » chaînon, & ce chaînon eſt d'or. L'un » & l'autre ſont les parties néceſſaires » d'un tout, *qui ne pouvoit pas ne pas être.* » Le monde eſt donc néceſſaire comme Dieu ? dans l'eſprit de l'Auteur, « Dieu s'ir-

Il ôte à Dieu ſa qualité de Juge ſouverain. Pſyc. Princ. phil. 9. Part. c. 7.

» riteroit-il donc à la vue du chaînon de » fer ? Quelle abſurdité ! Dieu eſtime ce » chaînon ce qu'il vaut. Il le voit dans » ſa cauſe, & il approuve cette cauſe, » parce qu'elle eſt bonne. Dieu voit les » monſtres moraux, comme il voit les » monſtres phyſics. Heureux le chaînon » d'or ! » Pourquoi appelle-t-on bonheur, ce qu'on eſt par ſa nature & irrévocablement ? « Plus heureux encore, s'il ſçait » qu'il n'eſt qu'heureux, il atteint le plus » haut degré de la perfection morale, & » il ne s'en enorgueillit point, parce qu'il » ſçait que ce qu'il eſt, eſt le réſultat né» ceſſaire de la place qu'il devoit occu» per dans la chaîne. L'Evangile eſt l'ex» poſition allégorique de ce ſyſtême ; la » comparaiſon du potier en eſt le précis. » L'étonnement & la ſurpriſe ſont ici bien pardonnables, quand on entend que l'Auteur donne ſon ſyſtême pour un commentaire de l'Evangile. Et cet étrange fondement de l'humilité chrétienne n'eſt-il pas révoltant ? Si le chaînon d'or croit qu'il eſt par ſon propre mérite, ce qu'il eſt ; qu'il le doit au bon uſage de ſa liberté, c'eſt une machine dont l'erreur eſt infaillible ; ſera t-elle malheureuſe dans l'autre vie, pour s'être trompée néceſſairement dans celle-ci ? Pourquoi Cali-

gula eût-il été malheureux ? Auroit-il eu le foible de regretter de n'être pas vertueux ? il doit remercier Dieu de l'avoir placé ſur l'échelon où il eſt, comme Marc-Aurele de l'avoir mis ſur un autre. Si le loup penſe, eſt-il malheureux, parce qu'il ſçait qu'il n'eſt pas agneau ? Mais dans le ſyſtême monſtrueux que nous réfutons, peut-on penſer qu'aucune créature doive des actions de graces au Créateur, puiſqu'il eſt lui même ſous la néceſſité ?

Revenons un moment ſur l'alliance abſurde du Fataliſme & de la Religion chrétienne. Voici comme l'Auteur l'expoſe. « Pourquoi ce divin flambeau (de » la raiſon) n'éclaire-t-il pas tous les » hommes ? Pourquoi la craſſe ignoran- » ce, l'idolatrie monſtrueuſe, la folle » ſuperſtition, règnent-elles ſur de très- » grandes parties du genre humain ? vous » l'avez appris, le ſyſtême général ren- » fermoit cette diverſité de perfection; » elle eſt aſſurément grande cette perfec- tion de l'Idolatrie & de la ſuperſtition! « dont vous cherchez l'origine. Les » mœurs, les coutumes, le gouverne- » ment, la religion, le climat, &c. ſont » les cauſes naturelles & prochaines de » ces différences. Dieu a prévu ces cau- » ſes, & il a approuvé qu'elles euſſent

Pſyc. p. 199. Comment le Pſyc. allie le Fataliſme & la Religion Chrétienne

» leur effet, parce qu'il a vu que le » monde où cela entroit, étoit bon; » ou plutôt parce qu'il ne pouvoit faire autrement, ſelon le Pſycologiſte. « Par une » ſuite du même plan, Dieu a voulu » que la Révélation chrétienne fut le » moyen qui portât une partie du gen- » re humain au plus haut degré de per- » fection morale, où l'humanité puiſſe » parvenir. » Cela veut dire, en s'exprimant plus ſimplement, que Dieu étoit néceſſité à créer des machines Phyſico-morales & Phyſico-chrétiennes, celles-ci plus parfaites que celles-là. « Qu'on Pſy. p. 200. » ne demande point ſi la Révélation eſt » néceſſaire ou ſimplement utile. Elle eſt » abſolument néceſſaire pour porter les » hommes au plus haut degré de per- » fection, ou du bonheur. Mais il eſt » une infinité de degrés de perfection ou » de bonheur au-deſſous de celui-là. » Mais les mauvais Chrétiens, les Hérétiques, les Schiſmatiques, les Idolâtres? n'inſiſtez point: il falloit un mauvais Chrétien ſur tel échelon, un Bonze ſage ſur un autre, &c.

Les Catholiques ſont auſſi des Machines Phyſico-catholiques, & je ne ſçai pourquoi l'Auteur s'emporte contre elles dans ſa Préface; & voici avec quelle

Pſyc. Pref. p. 18. charité & avec quelle vérité il les peint:

Pourquoi cet emportement contre les Catholiques ? Ils ſont auſſi peu libres que lui.

« Je voudrois perſuader aux hommes, » que le Chriſtianiſme eſt la meilleure » Philoſophie, parce qu'il eſt la perfec- » tion de la raiſon; mais la raiſon ne » ſe perfectionne que par des moyens » qui lui ſont aſſortis. La douceur & la » tolérance ſont eſſentielles à l'écono- » mie de la grace. Quand donc vous » verrez des gens, qui ſe diſent Chré- » tiens & Miniſtres du Dieu des mi- » ſéricordes, agir préciſément comme » les miniſtres du Deſpote le plus cruel, » croyez qu'il n'y a point là de Chri- » ſtianiſme. Quelle abſurdité ! prétendre » toucher le cœur en détruiſant les prin- » cipes de la vie. Quel opprobre pour » l'humanité ! Subſtituer à l'attention la » crainte, au recueillement la terreur, » au raiſonnement l'appareil des ſuppli- » ces ! Mais admettez une fois, que le » ſalut du genre humain ne peut ſe trou- » ver que dans une certaine créance; » la charité s'enflammera auſſi-tôt, & » pour ne pas laiſſer périr le genre hu- » main, elle l'exterminera par le fer & » par le feu. Que ſeroit devenue la na- » ture humaine, ſi les différentes ſectes » des Philoſophes, avoient été animées » du même eſprit, & armées du même

» pouvoir, qu'une Egliſe qui ſe dit Chré-
» tienne ? »

Quelle fureur d'une marionette, contre d'autres marionettes, car ſelon lui, nous ne ſommes tous rien autre choſe. Il faut lui répondre par ſes propres paroles. « Pourquoi vous aigrir à la vue » des défauts de votre prochain ? vous » aigriſſez-vous à l'aſpect d'une ronce » ou d'un ſcorpion. Songez donc que » l'auteur du ſcorpion eſt auſſi l'auteur » de ce prochain qui vous aigrit. » Si je lui faiſois cette réponſe de moi-même, il me répondroit, que n'y ayant point d'eſpèce humaine, il n'y a point de prochain ; chaque individu humain étant dans ſes principes une eſpèce iſolée par rapport aux autres.

Pſyc. Princ. phil. 9. Part. c. 18.

Quant au fond des choſes qui enflamment ſa colère, qu'il diſtingue les actions des hommes des maximes du Chriſtianiſme. La Religion ne s'eſt point établie en portant partout le fer, le feu & les perſécutions, mais en ſouffrant tout cela, & elle ne doit être conſervée que par les moyens qui l'ont établie. L'intolérance catholique, oblige de regarder l'Hérétique comme un Payen & un Publicain ; mais elle oblige auſſi de conſidérer le Payen & le Publicain avec

Réponſe à ſes invectives.

la tendreſſe qu'on a pour un de ſes freres qui a la peſte ; elle lui preſcrit de le ſecourir, de le protéger, de le défendre dans ſes biens & dans ſa fortune ; mais à craindre les effets de la contagion qu'il pourroit répandre : elle défend de le mépriſer, ſous prétexte qu'il n'a pas un don qu'on a ſoi-même très-gratuitement. Les Magiſtrats peuvent avoir d'autres maximes, mais les Paſteurs ne ſont pas des Magiſtrats ; tout Miniſtres qu'ils ſont du Pere des miſéricordes, ils ſont hommes, & peuvent ſe laiſſer aller aux paſſions des hommes : mais la Religion déſaprouve également & les violences des Evêques Ariens, les fureurs des Donatiſtes, & le zèle amer de certains Evêques catholiques contre les Priſcillianiſtes, & de quelques autres contre les Juifs. Martin fait un pénible voyage, pour empêcher l'effet d'un Edit de mort porté contre les Priſcillianiſtes, dont il déteſtoit la doctrine ; il réuſſit, mais, par foibleſſe, il communique avec les perſécuteurs dans les ſaints Myſtères, n'ayant eu aucune preuve qu'ils ſe fuſſent repentis, & qu'ils euſſent expié leur crime, & il ſent en lui la vertu de faire des miracles, diminuée. Mais un Arien, comme l'Auteur, fait profeſſion

ſion de l'être, ſera peu touché d'une pareille autorité.

Lui-même croit-il la Société où il vit aſſez tolérante, pour ſouffrir le pur Arianiſme dans ſon ſein ? Comment Calvin eut-il traité quelqu'un de ſa communion qui auroit fait cette priére au Verbe incarné. ? « Quels ſont ceux (les mondes) » qui échappent à l'étendue de ton in- » telligence, Fils unique du Pere, Roi » des hommes & des Anges, Verbe in- » carné, Premier né entre les créatures ? » Si tu les ſurpaſſes toutes en excellen- » ce, que ſont tes perfections comparées » à celles de l'Etre, ſuffiſant à ſoi, de- » vant qui tant de milliers de mondes ne » ſont que comme des goutes de roſée ? » Je rapporte cet endroit avec un regret ſenſible ; comme j'ai cité celui où il met la Parole ou le Verbe au haut de ſon échelle des êtres. Mais l'Auteur qui m'a fait prier d'examiner ſon livre, qu'eût-il penſé de moi, ſi je n'eûſſe laiſſé échapper aucun ſigne d'horreur à la lecture d'une Hymne auſſi Arienne. Que Dieu le préſerve de la fureur des Miniſtres, animés du zèle fougueux de Calvin ! Je l'exhorte à ſe cacher avec autant de ſoin, que j'en ai de le cacher moi-même.

Combien le Pſyc. doit craindre l'intolérance des Proteſtans. Pſyc. princ. phil. 8. Part. c. 9.

On remarque aiſément dans ce paſſa-

ge, ſans que j'en avertiſſe, qu'il admet la pluralité & la variété des mondes. Il a deſtiné à l'expliquer ſon ſeptième & huitième Chapitres de la huitième Partie de ſa Pſycologie.

Notre Auteur, tout néceſſité qu'il eſt dans les partis qu'il prend (car il ne fait pas apparemment une exception en ſa faveur) agit néanmoins comme s'il étoit libre; car il ne tient pas abſolument à la réalité de ſa merveilleuſe chaîne des êtres, dont il paroît ſi épris. Il héſite, il n'eſt pas éloigné de permettre qu'on la regarde comme une belle chimère, parce qu'il ſent très-vivement le pouvoir d'embraſſer une opinion toute oppoſée à celle qu'il a tâché d'accréditer. Prenons-le dans un moment ſi favorable, pour lui faire reconnoître en lui-même cette liberté, qu'on attaque toujours avec avantage dans les autres, & qu'on retrouve toujours en ſoi, bon-gré malgré. Voici comment il anéantit ſa chaîne des êtres. « Si cette magnifique décoration qui charme nos ſens, » n'eſt réellement qu'une décoration; ſi » le monde n'eſt qu'un phénomene, une » apparence; ſi l'étendue, la force d'inertie, la peſanteur, le mouvement, » &c. ne ſont que les réſultats d'êtres

Pſyc. princ. phil. Part. 9. c. 10. Il doute de la réalité des corps.

» ſimples ; ſi les loix ſuivant leſquelles » cette activité, variée dans chaque être, » ſe développe & ſe modifie, conſtitue » les corps particuliers, de l'aſſemblage » deſquels réſulte l'Univers ſenſible ; » cet Univers n'en eſt pas moins beau, » mais les yeux de la chair » dans ce ſyſtême, il n'y auroit point d'yeux de chair « ne ſçauroient le voir ſous » ce point de vue. »

Il préparoit ailleurs à ces réflexions. « Nous ne ſçavons point, diſoit-il, & » nous ne ſçaurons, ſans doute, que » dans une autre vie, comment le mou- » vement ſe communique & ſe conſer- » ve, & s'il eſt un être phyſic ou un » être métaphyſic. N'en ſeroit-il pas » de même de la force de penſer & de » celle d'agir. Il eſt vrai que nous ſom- » mes dans une parfaite ignorance, ſur » la nature du mouvement, & ſur celle » des autres forces qui exiſtent dans la » matiére.... Il eſt vrai encore que le » mouvement pourroit n'être point un » être phyſic. »

Pſyc. p. 116. Et du mouvement.

Que de doutes ! & qu'ils ſont univerſels ! N'eſt-ce pas là reconnoître qu'on auroit raiſon de ſuſpendre ſon jugement. L'Auteur, cependant, ne ſuſpend pas le ſien. Il traite par proviſion les corps, ſent pou-

En ſuivant ſon ſyſtême, il prend donc une opinion qu'il

voir rejetter ou révoquer en doute.

comme des objets qui ont les trois dimenſions, qui ont des mouvemens, des viteſſes, des directions, de la peſanteur, &c. Or en prenant ce parti, n'eſt-il pas viſible, après tant d'héſitations, qu'il embraſſe une opinion qu'il ſent pouvoir rejetter. L'hypothèſe qu'il admet, celle du pur Spiritualiſme, qui lui paroît ſi heureuſe, & qui n'a d'autre défaut à ſon avis, que de ne pouvoir être ſaiſie par les yeux de la chair, ne lui ſemblent que des poſſibilités probables. Eh! comment opte-t-il entre des probabilités qui lui paroiſſent au pair, s'il n'a pas, s'il ne ſent pas le pouvoir de préférer celle qu'il voudra à l'autre, de fermer l'œil de chair pour ne voir que par celui de l'eſprit.

Diſcuſſions nouvelles ſur l'uſage que fait le Pſyc. de l'échelle des êtres.

Il eſt important de revenir ſur un paradoxe de l'Auteur, ſur lequel nous n'avons pu inſiſter, ſans couper par de trop longues diſcuſſions le fil de ſon ſyſtême. Dans ſa maniére de philoſopher, l'échelle des êtres n'eſt pas comme nos Modernes l'ont penſé, l'ordre des règnes de la nature, le minéral au-deſſous du végétal, le végétal au-deſſous de l'animal, l'animal au-deſſous de l'homme. Les échelons de cette échelle, ne ſont pas, par exemple, dans le règne animal une eſpèce d'animaux, & ce n'eſt point la

gradation de ces eſpèces, qui forment les nuances du ſpectacle de l'Univers. Mais dans l'eſprit de l'Auteur, chaque individu eſt une eſpèce, une eſſence particulière, & fait un échelon, & une nuance de cet Univers. Il ſembleroit d'abord que ce paradoxe eſt propoſé ſans deſſein, que c'eſt une de ces illuſions qui ne tiennent à rien : on ſe tromperoit ſi on le penſoit ; notre Auteur n'a pas parlé au hazard, quand il eſt parti de ce principe, que la nature ne contient que des individus, & il n'eſt pas facile de démêler ſon intention.

Dans quelle vue le Pſyc. inſiſte ſur cette échelle.

On n'a adopté ce principe, que dans l'unique vue d'éluder toutes les inductions qu'on peut tirer des faits où l'activité du libre arbitre, & ſa ſupériorité ſur toutes ſortes d'attraits, ſe manifeſte avec le plus d'avantage. Quoi ! je ne pourrois ce que tel & tel ont pu faire ? *Non potero quod iſte & iſte*, diſoit l'homme du monde, qui avoit les paſſions les plus vives, & qui connut le mieux dans la ſuite, & la force du libre arbitre, & ſes reſſources dans la Religion ? *Non*, répondra le Pſycologiſte, *tout ce qu'on nous rapporte de faits héroïques, où l'on prétend que l'énergie du libre arbitre s'eſt plus manifeſtée, étoit eſſentiel aux perſonnages qui*

ont donné ces grands exemples. C'étoient des machines phyſico-morales, montées à ce ton-là ; chaque machine a le ſien, & ne fait préciſément que ce qui lui eſt preſcrit. Si les hommes tous nés ſenſibles, étoient de même nature & de même eſſence, tous ſeroient ſuſceptibles des mêmes connoiſſances, & leur activité étant ſemblable, pourroit également atteindre aux actions les plus éclattantes. Mais au contraire, chaque individu fait une eſpèce parmi les hommes. C'eſt donc mal raiſonner, que d'inférer de ce qu'un homme peut une choſe, & de ce qu'il la fait réellement, tout autre homme puiſſe l'imiter. Dans le fait, tout homme peut-il raiſonner comme Deſcartes ou Newton ; tout François peut-il tenir ſa main ſur un bráſier ardent, pour prouver le courage intrépide de ſa nation ?

Je demande à quoi ſe réduit tout ce qui frappe au premier coup d'œil, dans cette objection ſi ſpécieuſe. A ceci, ce me ſemble. Il eſt démontré que nous ſommes réduits au pur volontaire, s'il eſt certain que chaque homme eſt d'une eſpèce particulière, néceſſitée à une certaine ſuite de vouloirs & de procédés ; c'eſt-à-dire, que s'il eſt conſtant que l'homme n'eſt pas libre, il eſt prouvé que nous n'avons que la ſpontanéïté. N'eſt-ce pas là un chef-d'œuvre de raiſonnement ?

Ce n'eſt qu'une pétitionde principes.

Que devient en effet cet argument ſi preſſant en apparence ? s'il eſt ſimplement probable que tous les hommes ſont faits ſur un même modèle ; s'il eſt douteux que chaque homme ait ſon eſſence particuliére, eſſence où tout eſt néceſſaire. Mais ce paradoxe moderne, le ſeul peut-être dont nos Philoſophes ſe vantent d'être les inventeurs, & qui ne puiſſe être revendiqué par les Anciens, ce paradoxe n'eſt-il que douteux ? On va juger. Suppoſons, pour un moment, que la nature ne contient qu'un nombre d'individus, qui ne ſoient point l'expreſſion d'une même idée; chaque ame humaine différe eſſentiellement de toute autre. Il en ſera de même de chaque chien, de chaque chenille, de chaque plante, de chaque grain de ſable, &c. Chaque atôme élémentaire, en un mot, ſera en même-tems, & un individu & une eſpèce. Or, cela ſuppoſé, il n'y aura aucune idée univerſelle de vraie, pas un ſeul principe de raiſonnement, aucun fond de raiſon. On ne pourra tirer aucune induction de ce qu'on verra dans un homme par rapport à ſoi, ou par rapport à d'autres. Tel homme a la fiévre, je pourrois donc l'avoir ; la conſéquence eſt fauſſe. Tel homme meurt de faim, je pourrois donc mourir de

On démontre que le principe ſur lequel l'Auteur s'appuie, eſt faux.

faim. Tel homme penſe que les trois angles d'un triangle ſont égaux à deux droits ; un Turc, un Lappon, pourroit donc le penſer ainſi. Je me rends à l'évidence ; dans les choſes douteuſes, je puis demeurer indécis, je puis examiner, ou ne pas examiner ; tout autre homme cédera donc auſſi à l'évidence, ſçaura que dans les choſes douteuſes, il peut ſe déterminer, ou ne pas ſe déterminer, &c. toutes ces inductions ſeroient fauſſes dans le ſyſtême du Pſycologiſte. D'où tireroit-il donc les principes du raiſonnement ? Il eſt donc très-exactement démontré qu'on ne peut admettre ce paradoxe de nos Modernes, *la nature n'a que des individus*, qu'on ne renverſe de fond en comble tous les élémens du raiſonnement.

Dans le vrai, je ſuis ſi convaincu que tous les hommes ſont faits ſur le modèle ſur lequel je ſuis fait, que je leur attribue toutes les propriétés que je trouve en moi : le ſens de l'exiſtence, l'amour pour le bien-être en général, la ſuſceptibilité de connoiſſances à l'infini. Des ſenſations ſous leſquelles ils ſont purement paſſifs comme moi ; une activité qui produit le vouloir, la contingence & la non-néceſſité de toute eſpèce particuliére de bien-

être, par rapport au fond de l'exiſtence ; l'aſſujettiſſement à la douleur, la même maniére de percevoir les objets extérieurs par les ſens, &c. des paſſions, des volontés indélibérées, & d'autres délibérées. Si le Pſycologiſte nie ces faits, qu'il raiſonne tout ſeul, nous conviendrons qu'il eſt d'une nature unique, & avec laquelle nous n'avons rien de commun.

On met l'Auteur en contradiction avec lui-même.

L'Auteur inſiſte ſur l'inégalité du degré d'intelligence dans les hommes. Tout homme peut-il pouſſer les ſpéculations au point où Newton eſt parvenu ? La réponſe eſt bien facile. Tout homme a les facultés qu'avoit ce Philoſophe célèbre, les fols même, les imbécilles, les petits enfans ; mais tous n'ont pas des organes propres à occaſionner le même uſage de ces facultés. Newton lui même n'a-t-il pas été imbécille dans ſa premiére enfance, ſuperficiel à dix ou douze ans, fol pendant le ſommeil & dans ſes ſonges, & dans tout ce tems-là, n'avoit-il pas individuellement la même ame qui s'eſt élevée ſi haut dans la compoſition de ſes Principes, de ſon Arithmétique univerſelle, en inventant le calcul différentiel? La même ame conſidérée dans différens âges & dans différens états, différe autant

d'elle-même, qu'un Hottentot reſſemble peu à Newton. Et à cauſe de la différence énorme qui ſe trouve entre les penſées de l'Hottentot & celles de Newton, vous concluez que ces deux hommes ne peuvent être de même nature ; en bonne foi eſt-ce raiſonner ? Mettez l'ame de Newton dans le cerveau de l'Hottentot, & celle de l'Hottentot dans le cerveau de Newton, comme vous faites paſſer l'ame de l'huître dans le corps d'un ſinge, & du corps du ſinge dans celui d'un homme, les émigrations de ces ames ne les anéantiront pas, n'en détruiront pas l'individualité. Nierez-vous qu'alors l'ame de Newton ne ſoit une imbécille ? Quand vous voulez accréditer parmi nous la Métempſycoſe, ne reconnoiſſez-vous pas que toutes les ames ſont les copies du même original, & que le développement de leurs facultés dépend de la machine organiſée à laquelle elles ſont unies ? Quand vous ſuppoſez que Néron, tourmenté par des ſupplices dans l'autre vie, perdra par degrés ſa malice, juſqu'à ce qu'elle devienne zéro, qu'alors il commencera à jouir de la béatitude, qu'il croîtra de perfections en perfections, ne voyez-vous pas que vous devez fixer un point dans l'éternité où ſon ame ſera parvenue à la perfection dont Marc-Aurele

jouiſſoit quand il eſt mort ; & cette obſervation ne vous ſuffit-elle pas pour avouer que vous avez eu tort de ſoutenir que l'ame de Néron différoit eſſentiellement de celle de Marc-Aurele ?

Comment la plûpart des hommes ſe jugent incapables de l'intrepidité de Scœvola.

Nous n'aurons pas ſeulement égard à la machine, quand nous entreprendrons d'expliquer comment la plûpart des hommes ſe jugent incapables de la conſtance de Mutius. Le plus grand nombre frémiroit à la propoſition qu'on leur feroit d'imiter cet homme ſingulier, pour peu qu'elle fût ſérieuſe. Or ce frémiſſement d'où vient-il ? de la machine, j'en conviens ; des reſſources organiques préparées en elle pour ſa conſervation. Qui l'occaſionne ? l'amour de notre corps, mais amour de préférence, bien ſupérieur dans le commun des hommes, à l'amour de la patrie, à l'attrait pour la gloire ; ils préférent ordinairement la vie & la conſervation de leur corps à leurs devoirs & aux actions héroïques ; ils ne peuvent donc pas ſe déterminer pour ce qui eſt incompatible avec ce qu'ils aiment le mieux ; il y auroit de la contradiction ; on ne peut choiſir en même-tems les deux contraires, c'eſt ce qu'on appelle impuiſſance morale, laquelle ſuppoſe une déci-

ſion de la volonté, & non une néceſſité impoſée du dehors à la volonté. Tant que la diſpoſition de la volonté ſera telle, que la conſervation du corps l'emporte ſur tout autre objet, on aimera mieux épargner ſon poignet, que de le brûler pour effrayer ſes ennemis. Il eſt vrai que l'activité même qui s'eſt décidée, peut changer à chaque inſtant cette diſpoſition, mais il faut pour cela beaucoup maîtriſer la machine, employer contre elle un effet violent, parce que d'elle-même elle réunit tout ce qu'elle a de forces pour ſa conſervation. Or on n'aime ni ces efforts, ni ces violences; on veut fortement le contraire, & l'on proteſte qu'on ne peut faire telle action héroïque, parce qu'on ſent que le vouloir qu'on a de conſerver ſa main, s'oppoſe à cet acte éclatant qu'on exige de nous. En diſant ſi fréquemment que nous ne pouvons réſiſter à telle paſſion, rompre telle habitude, qu'exprimons-nous? ſi ce n'eſt l'inflexibilité de notre libre arbitre dans ſon choix.

Que contredit-on, que révolte-t-on en nous, lorſqu'on nous propoſe de nous éloigner d'un objet favorable à notre amour dominant? N'eſt-ce pas cet amour même? Il eſt ſi conſtant, dites-vous,

que nous ſommes uniquement réduits à des volontés ſpontanées, que je ſuis forcé d'avouer, que je ne puis réſiſter à telle paſſion. Je vous répons ; je ne ſens, comme vous en convenez, cette impuiſſance, que parce que j'aime tel objet à l'excluſion de tout autre, & c'eſt cet amour que les exhortations contrediſent; car il eſt certain que ſi je m'attache à un objet, je ne puis le haïr en m'y attachant. Il vous reſte donc à prouver que cet amour eſt néceſſité, eſt imprimé en moi par une cauſe extérieure qui me détermine. Mais, ſelon vous encore, cet amour de préférence vient de moi, je fais donc un choix, & puiſque c'eſt un choix, j'ai donc le pouvoir d'opter le contraire.

Combien de fois n'arrive-t-il pas que l'homme le plus paſſionné réſiſte à ſa paſſion, & ſe refuſe aux occaſions de la ſatisfaire, ſur des conſidérations aſſez légères ? Il ne faut que ſoutenir avec opiniâtreté à un ivrogne, qu'il lui eſt impoſſible de s'abſtenir de boire, pour l'engager à faire par jalouſie pour ſa liberté, ce qu'un autre feroit par tempérance.

Le Pſycologiſte nous fait illuſion, parce qu'il ſe la fait à lui-même, quand il nous dit que notre volonté ſe détermine par elle-même, & non par l'action des objets

ſur elle. Car quand il veut expliquer comment nous nous déterminons, il nous repréſente toujours comme paſſifs. « Tout » eſt donc, dit-il, auſſi déterminé dans » l'homme, que dans les êtres purement » matériels; ils ſont une machine phyſico- » morale qui joue en conſéquence des » rapports qu'elle ſoutient avec différens » objets. Les mouvemens donnent lieu » aux perceptions, les perceptions engen- » drent les volontés, déterminent la liber- » té. » Je n'entens point cette détermination de la liberté par nos volontés. « Les mou- » vemens, les perceptions, les volontés, » les actions, ſont enchaînées les unes aux » autres par des nœuds néceſſaires, qui » les rendent tour à tour cauſes & effets, » effets & cauſes. » Je demande à l'Auteur comment je m'exprimerois, ſi je voulois affirmer que nous ſommes paſſifs dans nos volontés, comme nous le ſommes dans nos perceptions. Quelle activité reconnoît-il donc en nous? Dans ſon ſyſtême, formons-nous ces chaînes? N'eſt-ce pas du Créateur que nous les recevons, ſuivant un plan éternel auquel nous n'avons point de part, & dont lui-même ne peut abſolument s'écarter?

Pſyc. Princ. phil. Part. 7. p. 21.

Pſyc. p. 164.

Mais la volonté n'a-t-elle pas beſoin de motifs pour ſe déterminer? Le Pſycolo-

giſte inſiſte fort ſur ce point. Sans doute ils lui ſont néceſſaires, mais elle ne ſe détermine pas comme le ſens dans lequel je pouſſe un billard, détermine le mouvement d'une bille. Il lui faut donc des motifs, on en convient, mais ſur leſquels elle ſe détermine elle-même. Ma volonté eſt l'amour du bien-être. Les objets doivent par conſéquent m'être préſentés, comme propres à me rendre heureux, afin que je puiſſe me porter à les rechercher. Aucun des trois ordres de bien-être ne m'eſt eſſentiellement néceſſaire, il m'eſt donc libre de choiſir celui qui me plaît.

Mais ce n'eſt pas ainſi que le Pſycologiſte l'entend, motif de la détermination, & cauſe de cette détermination, motif & force motrice; c'eſt, ſelon lui, la même choſe, comme on vient de le voir. Ecoutons encore, & rendons ſenſible la contradiction où il tombe. « L'ame eſt douée » d'activité, mais cette activité eſt de ſa » nature indéterminée, c'eſt une tendance » à agir » à vouloir « & non une certaine » action. L'ame demeureroit donc dans un » repos éternel, ſi une cauſe extérieure ne » venoit l'en tirer? Cette cauſe eſt les mou- » vemens que les objets impriment aux » organes des ſens. » Conciliez, ſi vous le pouvez, cette doctrine avec la défini-

Pſyc. Princ. phil. Part. 7. c. 15.

tion que l'Auteur nous a donnée de notre ſens intime, « une force toujours agiſſan-» te, qui s'exerce par elle-même, & dont » les effets ſe diverſifient juſqu'à l'infini.» Ce qui agit de ſoi-même, ce qui agit toujours, a-t-il beſoin d'une cauſe pour le déterminer ?

Il a raiſon de dire que la force qui eſt en nous, eſt toujours en action, parce qu'elle eſt l'amour de l'être, & que cet amour n'eſt jamais oiſif. L'ame réduite au dernier degré de ſes facultés, à ne ſentir que ſon exiſtence, à cette inertie, que je ſçai bon gré à l'Auteur d'avoir reconnue pour le fond permanent de notre être, aime alors ſon exiſtence. Rien de ce qui peut procurer le bien-être, de ce qui peut la rendre malheureuſe, ne lui eſt alors préſent. Son activité ne ſe porte donc vers aucun objet extérieur, ſi quelques-uns s'offrent à elle, elle ſort de ſon inertie, elle ſe ſent ſuſceptible de tout genre & de tout degré de félicité. Elle connoît l'eſpèce des différens biens qui lui ſont offerts, s'ils ſont propres à lui faire goûter ſon union avec ſon corps, ou à étendre ſes connoiſſances, ou à la rendre eſtimable par l'uſage de la ſouveraineté qu'elle a ſur elle-même & ſur ſon corps. Elle ſent le pouvoir de comparer ces

biens, & ſçait en même-tems qu'aucun d'eux n'eſt néceſſaire à ſon exiſtence ; elle peut donc s'attacher à une eſpèce de ces biens en négligeant les deux autres. Elle peut renoncer au plaiſir qui naît du commerce des corps, pour enrichir ſon eſprit de connoiſſances curieuſes & utiles. Elle peut même vouloir ne rien ſentir, ne rien penſer, s'interdire tout uſage des ſens, ſe réduire à l'apathie. C'eſt ce qu'elle tente d'obtenir d'elle-même, toutes les fois qu'elle ſe diſpoſe au ſommeil ou à la méditation. Cette derniére expérience nous eſt très-familiére, & ſuffit ſeule pour nous faire ſaiſir toute l'énergie du ſens intime de la liberté. Ainſi nos perceptions nous préſentent des biens, des avant-goûts de bien, & ce ſont des attraits ſur leſquels nous nous déterminons, mais qui ne nous déterminent pas phyſiquement.

On ne le croiroit pas. C'eſt d'après le ſyſtême du plus zélé défenſeur de la liberté, de M. Leibnitz, que le Pſycologiſte a été emmené à l'Optimiſme-Fataliſte. Il a vu que le ſyſtême de ſon maître détruiſoit la liberté. Il a donc cru pouvoir y faire les changemens néceſſaires, pour l'ajuſter au Fataliſme qui en réſultoit ; & voici comment il l'a

modifié. Dieu a vu éternellement le plan de l'Univers, & il n'en a vu qu'un, *ſeul étoit poſſible*. Dans ce tableau éternel, il en eſt auſſi un éternel de chaque individu ; tous les individus, à leur maniére, contribuent à la beauté de l'Univers. Toute la ſuite de ma vie eſt décrite dans ce tableau ; & c'eſt conformément à cette deſcription de moi-même, par exemple, que Dieu m'a fait tel que je ſuis. Ma vie eſt l'expreſſion fidèle de ce tableau, & c'eſt la volonté de Dieu qui opére cette conformité avec l'hiſtoire préétablie dans mon modèle éternel & néceſſaire ; car ce n'eſt pas moi qui veut imiter ce tableau, je ne le vois point. Je ne ſuis donc que paſſif dans l'exacte reſſemblance de toute mon hiſtoire, avec l'image éternelle ſur laquelle j'ai été formé ; & mes volontés, que l'Auteur appelle ſpontanées, ſont en moi paſſives, & ne ſont point des effets de mon activité, puiſqu'elles ont été fixées éternellement & néceſſairement.

Le Pſycologiſte a certainement porté l'harmonie préétablie au delà des vues de ſon Auteur, M. Leibnitz ; mais c'eſt pour avoir ſenti toute l'étendue de ce ſyſtême beaucoup mieux que l'inventeur ne la concevoit lui même. Le livre des Deſtinées tant vanté parmi les Païens, différe-t-il

de cet amas de tableaux éternels & néceſſaires, que M. Leibnitz regardoit comme l'objet de la contemplation de la Divinité ; tableaux hiſtoriques de tous les individus poſſibles, de toutes les actions de chaque homme en particulier dans toutes les circonſtances poſſibles, ſoit qu'il dût exiſter ou ne jamais être ? Ce grand Philoſophe, tout jaloux qu'il étoit de la liberté humaine, la ſapoit par les fondemens ſans s'en appercevoir, & le Pſycologiſte l'a ſenti, & en a pris droit. Il a probablement raiſonné de cette maniére : Si je ſuis créé ſur un modéle éternel & néceſſaire, que ni Dieu, ni moi, n'avons formé, n'eſt-il pas évident que je ne ſuis pas la cauſe de ma fidélité à copier un modèle que je ne connois point, auquel je ne penſe point, qui eſt éternel & néceſſaire, tandis que j'ai commencé d'être, & que je ſuis contingent ? C'eſt donc Dieu qui forme en moi cette copie ſi reſſemblante, puiſque lui ſeul voit le tableau. Je ſuis paſſif ſous ſa main, comme la toile l'eſt ſous le pinceau du Peintre. Que dis-je ! Dieu même eſt ſous la fatalité dans le ſyſtême Libnitzien. Il dépendoit bien de Dieu de me créer, ou de ne me pas créer, de me preſcrire telle ou telle ſuite de circonſtances (en quoi le ſyſtê-

me de Leibnitz eſt différent de celui de ſon diſciple le Pſycologiſte) mais ce choix étant fait, il n'étoit pas au pouvoir de Dieu même, que je fiſſe autre choſe que ce qui étoit préétabli dans mon modèle, pour ce moment, pour cette circonſtance. Je ne ſuis donc pas libre? Le Pſycologiſte eſt parti de là, a réformé tous les tableaux des intelligences poſſibles, n'a conſervé que ceux des intelligences futures, & les a ſimplifiés, en y ſuppoſant décrite toute la ſuite des actions futures de chaque individu, & excluant toute autre ſuite poſſible d'autres actions.

Faiſons ſentir le défaut eſſentiel du ſyſtème du maître pour corriger le diſciple. Comment M. Leibnitz ſe précipita-t-il dans le Fataliſme, en s'efforçant de s'en éloigner le plus qu'il étoit poſſible? Pouvoit-il ignorer qu'au-delà de ce qui eſt créé, Dieu ne voit rien hors de lui-même, qu'en connoiſſant toutes ſes perfections? Il ſçait comment elles peuvent être imitées, que la vue des poſſibles eſt pour lui, ſi je puis m'exprimer ainſi, le ſens intime de la force ſouveraine de ſa volonté; que par rapport aux individus, c'eſt la volonté divine qui les produit; que rien des individus n'avoit précédé leur création; que des modèles éternels

& néceſſaires d'individus, que Platon diſoit être ſans ceſſe préſens à l'entendement divin, ſont de ſublimes chimères à notre égard, & de vrais attentats à l'égard de la Divinité à laquelle il prêtoit nos foibleſſes. Car nos penſées ſont diſtinctes, l'une n'eſt pas l'autre, & leur objet eſt hors de nous. Mais on ne peut ſuppoſer l'entendement divin ainſi partagé, ni imaginer des objets hors de Dieu, & qu'il n'a point créés. L'objet des poſſibles ne peut être hors de Dieu, même comme ſimple image. Car une image eſt un être, & cette image ſeroit un être incréé. Dieu ne peut être affecté, & il le ſeroit par ces images des poſſibles. Il y a long-tems qu'on a reproché à ce Philoſophe, d'avoir fait penſer Dieu, comme l'homme penſe.

Ce qui a engagé Leibnitz dans cette mépriſe, c'eſt d'être parti d'un principe vrai, ſans l'avoir analyſé. Ce principe eſt que Dieu voit toutes les choſes poſſibles, & qu'il opére ſur des connoiſſances; mais il n'a pas ſenti que ces connoiſſances étoient univerſelles, & qu'elles repréſentoient tous les individus poſſibles, ſans en déſigner aucun en particulier; & que les modèles des êtres ſont les perfections divines, imitables à l'infini. Pour mieux ſaiſir ces vérités ſublimes, il eût

pu deſcendre juſqu'à nous, & ſe propoſer l'exemple d'un habile horloger ; cet artiſte forme le deſſein de conſtruire une pendule, dont le mouvement ne ſoit compoſé que de deux roues, qui batte les ſecondes, qui marque également & le tems vrai, & le tems moyen. Ce deſſein eſt dans ſa tête, mais il n'y voit pas une pendule individuelle ; ſon idée repréſente toutes les pendules poſſibles dans le genre de mouvement auquel il s'eſt fixé : en vient-il à l'exécution, il formera une pendule individuelle, avec l'acier & le cuivre qu'il lui plaira d'employer. Il eſt très-vrai que ſon idée univerſelle repréſentoit cette pendule ; mais elle repréſentoit auſſi toutes celles qu'on pouvoit faire avec toute autre matiére numérique qu'il auroit pu prendre. Cet exemple eſt une foible image de la vue des choſes poſſibles en Dieu. Il eſt vrai qu'en Dieu eſt le modèle de toutes choſes, mais ce modèle eſt ſa perfection en tant qu'elle peut être imitée à l'infini par des individus bornés. Il eſt très-faux qu'il voit autant de tableaux individuellement différens, qu'il y a d'individus poſſibles ; comme il eſt faux que l'horloger voye autant de pendules qu'on peut lui préſenter de différens matériaux propres à en conſtruire. M. Leibnitz, en

partant de cette vérité, que Dieu voit toutes les choſes poſſibles, ſuppoſoit, vis-à-vis de la Divinité, le tableau éternel de chaque homme poſſible, & l'hiſtoire de cet homme dans toutes les circonſtances poſſibles; & il eſt ſi vrai qu'il faiſoit cette ſuppoſition, qu'il ſuffit de la nier, pour que tout le ſyſtême de l'harmonie préétablie s'écroule; or il n'a point tenté de prouver cette ſuppoſition ſi extraordinaire, & je défie hardiment tout Philoſophe, je ne dis pas de la démontrer, mais même de la rendre probable. Tenons-nous-en donc à cette vérité inébranlable, que c'eſt la volonté de Dieu qui rend les individus viſibles, parce que c'eſt elle qui les fait exiſter. Le néant n'ayant aucune propriété, ne peut former aucune image.

Eſt-il donc néceſſaire de ſonder l'abîme de la Majeſté Divine, pour nous convaincre que nous ſommes libres? Faut-il ſçavoir comment nous ſommes vus, pour ſentir ce que nous ſommes? Ne ſuffit-il pas de nous bien connoître nous-mêmes? Faut-il ſçavoir comment Dieu nous voit, pour nous aſſurer que nos choix, que nos déterminations, ſont à nous? N'eſt-ce donc pas aſſez que nous le ſentions? Les Partiſans de Leibnitz l'excuſeront peut-être ſur ce qu'il s'eſt ſervi de votre ma-

CHAPITRE VII.

Idées ſingulières ſur la Religion, Actes de foi profanes du Pſycologiſte.

SI nous voulons croire le Pſycologiſte, la queſtion la moins importante que l'on ait à traiter, eſt celle de la liberté ; elle ne doit pas même entrer dans les vues de la Religion : il le dit nettement. « Le Chriſtianiſme ne conſiſte pas » dans les idées que nous nous formons » de la liberté, mais dans le bon uſage » que nous faiſons de cette liberté. Il » importe fort peu à la Religion qu'il » y ait des contingens, ou que tout ſoit » néceſſaire.... La vertu n'en eſt pas » moins ſource de bien, le vice ſource » de mal. »

Pſyc. Pref. p. 9.

Quel raiſonnement ! Il y a une vie éternelle, nous devons nous la procurer heureuſe, le bon ou le mauvais uſage de notre liberté, pendant un tems aſſez court, en décide ; la Religion nous exhorte à nous efforcer de parvenir à ce but, elle nous en préſente les moyens, elle reprend, elle invite, & elle ne ſuppoſe pas libres ceux à qui elle parle !

Quand j'entends notre Auteur nous faire des exhortations avec le plus grand enthouſiaſme, il me ſemble voir un homme battre les ſecondes ſur ſa table, pour apprendre à une pendule à les marquer, quoiqu'elle n'ait point été faite pour cette ſubdiviſion de tems. « Vous » vous trompez, dit-il, ſi vous penſez » que le Chriſtianiſme conſiſte dans quelque idée de ſpéculation, ou dans quelque notion particuliére, ſur la perſonne de Jeſus Chriſt, ſur la grace, » la prédeſtination, le libre arbitre. Ne » voyez-vous pas que ce ne ſont que » des diſputes de mots, livrées de parti, caractères de ſectes. Vous êtes appellés à agir, agiſſez donc, agiſſez, » vous dis-je; devenus vertueux, ſoyez » religieux, juſte, tempérant; devenez époux, pere, ami, citoyen, homme, vous ſerez tout cela ſi vous êtes » Chrétien; vous ſerez Chrétien, ſi » vous pratiquez les maximes évangéliques. » Ainſi, que Jeſus-Chriſt ſoit Dieu ou ne le ſoit pas, que nous ſoyons libres ou néceſſités, que nous ayons beſoin des ſecours de la grace, pour être cohéritiers de Jeſus-Chriſt, ou qu'ils nous ſoient inutiles, bagatelles, puérilités que tout cela; allez, agiſſez tou- Ibid.

jours. Mais demandera-t-on à notre Auteur, ſçavez-vous l'échellon où Dieu m'a mis ? vous m'exhortez à faire un rôle dans le monde, peut-être tout autre que celui que l'on veut que je joue. Je dois être ivrogne, ſans ſouci, dépenſer le bien de ma femme, celui de mes enfans, me mocquer des loix & des devoirs de citoyen, boire d'autant, chanter & dormir, pour contribuer à la beauté de l'Univers : conſultez, ſi vous le pouvez, le tableau éternel dont je ſuis la copie, vous y verrez ce que je dois faire. Mais que vous l'ayez vu ou non, vous m'exhortez en pure perte à agir, puiſque j'irai le train ſur lequel je ſuis monté. L'aſſaſſin, le ſcélérat, l'uſurier, le débauché, le voleur, l'adultère, tous peuvent lui faire les mêmes queſtions, mais il ne les avoit pas apparemment prévues.

Pſyc. pref. p. 15. Il nous parle enſuite avec autorité : « Retenez bien ceci ; Tout dogme qui n'eſt » pas lié à la pratique, n'eſt point un » dogme. »

De la leçon qu'il nous fait en maître, je concluerois, que ſa doctrine ne peut être un dogme ; car il eſt impoſſible de lier à la pratique ce paradoxe révoltant : *Notre liberté conſiſte à vou-*

loir néceſſairement tout ce que nous voulons, en ſorte que nous ne pouvons vouloir autrement. Chacun de nous doit lui dire, je ſuis ſur l'échellon où la Providence m'a placé, ſelon une loi fatale à laquelle elle eſt ſoumiſe elle-même ; cette loi détermine toute la ſuite de mes deſirs & de mes volontés. Voilà ce que m'enſeigne le Pſycologiſte ; qu'il me diſe donc de quel uſage eſt pour moi ſa doctrine ſinguliére dans la pratique ; le monde ira-t-il mieux, quand il aura adopté généralement la maxime ſublime de l'Auteur ? Il s'enſuivra ſeulement que le loup ſera très-content d'être loup ; que le ſcélérat commettra des crimes avec ſécurité, même avec confiance, parce qu'il remplit des ordres preſcrits éternellement. Bon Dieu ! quel ſeroit le ſort de la Société, ſi une telle doctrine devenoit celle de tous les hommes !

Nous raſſure-t-il ſur ces conſéquences ſi dangéreuſes, lorſqu'il ſoutient que « Dieu n'eſt point l'objet direct de la Religion ? c'eſt l'homme, nous dit-il ; toutes les facultés de l'homme ont pour » derniére fin, la Société ; elle eſt l'état le plus parfait de l'homme. » C'eſt dans ſa Préface qu'il avance ce nouveau paradoxe inouï. Ibid. p. 16.

Un homme qui reconnoît la perpétuité de l'ame, oublie donc que la vie eſt deſtinée à ſe préparer un ſort heureux, durant toute une éternité, & que c'eſt cette fin que la Religion nous fait enviſager. Pour arriver à cette fin, la Religion veut, que les droits de la Société, ſoient reſpectés, que tous les hommes ſe croient, non-ſeulement de la même eſpèce, mais de la même famille; que chacun conſidère les autres comme des freres, & qu'il ſoit perſuadé que c'eſt pour lui une obligation étroite, non-ſeulement de ne rien faire aux autres qu'il ne voudroit pas qu'on lui fît, mais de leur procurer tout le bien qu'il ſe ſouhaiteroit à lui-même. Le Chriſtianiſme exige que tous les hommes ne faſſent qu'un cœur & qu'une ame. La Société eſt donc réellement un objet de la Religion; mais ce n'en eſt pas la fin. Des ames immortelles, ne peuvent avoir pour derniére fin, le bonheur d'une Société, à laquelle ils ne doivent appartenir que pendant un tems fort limité.

Le Pſycologiſte continue du même ton: « La Religion ſe rapporte donc en » dernier reſſort, à la Société, comme » le moyen à ſa fin. Des hommes qui » ſeroient fâchés qu'on ne leur crût pas

» une ame raiſonnable, penſent que la » Société eſt faite pour la Religion ; ils » veulent en conſéquence, que l'on ſa- » crifie à la Religion des biens que Dieu » avoit deſtinés dans ſa ſageſſe, au bon- » heur de la Société ; la montre eſt-elle » pour le reſſort ? le vaiſſeau eſt-il pour » les voiles ? » Et vous, lui répondrai-je, vous penſez que la Société eſt établie pour former un ſpectacle ou plutôt une parade (qu'on me pardonne cette expreſſion baſſe) que Dieu aime néceſſairement ; ſpectacle dont les ſcènes les plus brillantes affligent l'humanité & l'accablent de miſéres. Vous penſez que les crimes horribles qui inondent le monde, ſont néceſſaires à la perfection de la Société. Vous croyez qu'il n'eſt ni vice ni vertu ; que le méchant eſt bon en lui-même, parce qu'il eſt par ſon eſſence tout ce qu'il eſt ; que néanmoins il doit être malheureux pour avoir rempli exactement la fonction que Dieu lui avoit marquée, ſans avoir pu s'y ſouſtraire. Voilà votre religion ; voilà les actes de foi que vous nous propoſez à croire, non-ſeulement ſans évidence, mais ſans vraiſemblance ; & c'eſt à une religion auſſi abſurde que vous rapportez toute la Société ; ne ſerois-je pas en droit

de vous demander ſi vous méritez de lui appartenir ?

L'homme & toute la Société, par-conſéquent, ſe doivent à Dieu. Si les droits de l'homme en cette vie, ſe trouvent en concurrence avec ceux de Dieu, l'homme entend mal ſes intérêts, en ne ſacrifiant pas à ſon devoir ſes droits les plus chers : il doit auſſi y renoncer pour le bien de la Société ; mais c'eſt à la Divinité qu'il doit faire ces ſacrifices. Voilà ce que la raiſon, ſi elle n'avoit point été altérée, apprendroit aux hommes. Les payens même regardoient comme un acte de Religion, la généroſité de celui qui ſe dévouoit à la mort pour ſa patrie ; ils aſpiroient à une fin heureuſe après la mort, par ces actes héroïques. Quant aux biens que Dieu avoit deſtinés dans ſa ſageſſe au bonheur de la Société, que le Pſycologiſte nous explique comment, dans ſon ſyſtême, on peut ravager légitimement les terres d'un pays ennemi, détruire même les biens de ſa propre patrie, lorſque l'ennemi menace d'y faire une invaſion & un pillage. Dans le Fataliſme de l'Auteur, l'homme eſt fait pour Dieu ; avec quelle apparence de raiſon peut-il donc avancer que l'objet direct de la Religion eſt

l'homme, & qu'elle ſe rapporte en dernier reſſort à la Société ſi courte de cette vie ? Quelle décence y a-t-il d'ailleurs dans ces comparaiſons de la montre & du vaiſſeau ?

Avec quelle bonne foi oſe-t-il nous proteſter qu'il « voudroit perſuader aux » hommes que le Chriſtianiſme eſt la » meilleure Philoſophie, parce qu'il eſt la perfection de la raiſon ? » Quoi ! ce Fataliſme monſtrueux, c'eſt le Chriſtianiſme ! cet anéantiſſement de toute idée de Religion perfectionne la raiſon ! Pope dit à un gouteux, que l'excès de ſes maux réduit au deſeſpoir : Revenez à vous, ſortez de votre accablement, tout eſt bien ; réjouiſſez-vous du contraſte admirable que votre état ſi douloureux fait avec le plaiſir que goûte actuellement un voluptueux votre voiſin. Le Pſycologiſte diroit à un ſcélérat prêt à expirer ſur la roue : Que vous figurez bien dans l'Univers aux yeux de l'Eternel ! vous êtes bon dans votre eſpèce, mourez tranquillement, vous n'avez rien à vous reprocher, vous avez rempli votre carriére. Vous ſouffrirez encore dans l'autre monde ; mais ce ſera un mal naturel, une maladie. Comptez ſur ma parole, il n'en ſera pas de vous dans l'éter-

nité, comme de ces hommes qui naiſſent infirmes, & dont toute la vie eſt une langueur continuelle; vous étiez fait pour nuire aux autres; vous ne pouvez, à la vérité, vous exemter de ſouffrir, mais vos tourmens en ſe rallentiſſant, vous dénatureront; vous ſerez le même homme, cependant vous acquererez une nouvelle nature: croyez cela, & invoquez Jeſus-Chriſt. Cet acte de Religion n'eſt-il pas bien ſaint & bien conſolant? Ne ſont ce pas là des dogmes liés à la pratique de tous les ſcélérats, & qui dès-lors ſont, ſuivant le Pſycologiſte, de vrais dogmes?

1. Les actes de foi que l'Auteur ſubſtitue au dogmes de la Religion Chrétienne, ſont tout auſſi ſinguliers que cette exhortation qu'il feroit à un ſcélérat. Les voici: *Je crois que Dieu n'a connu qu'un ſeul Univers, au-delà duquel rien n'eſt poſſible, & qu'il a été forcé de le faire, & de le faire tel qu'il eſt, juſqu'aux plus petits détails, à l'égard, tant des eſprits, que des êtres mixtes & des corps; en ſorte que le monde exiſte auſſi néceſſairement que Dieu même; & que chaque individu eſt un être auſſi néceſſaire, pour le tems où il a été créé.*

2. *Je crois qu'il n'y a point de nature humaine, point d'eſſence commune à tous les*

hommes, mais que chaque homme a ſon eſſence particuliére ; que le débauché, l'aſſaſſin, le voleur, ont chacun leur bonté relative à la beauté de l'Univers.

3. Je crois qu'il n'y a point de deſordre réel dans l'Univers, que tout au contraire y eſt dans le plus bel ordre, parce que tout y eſt conforme au modèle éternel, ſur lequel Dieu a dû créer néceſſairement tout ce qui conſtitue cet Univers.

4. Je crois que l'Univers eſt un compoſé de pluſieurs mondes. Je ne ſçai pas préciſément combien il en entre dans la formation de ma majeſtueuſe échelle, où chaque individu fait un échellon, une nuance, depuis la particule élémentaire juſqu'aux Anges, aux Chérubins, & au Verbe incluſivement. Peut-être néanmoins n'y a-t-il ni corps, ni étendue, ni mouvement ; & que tout ce que nous imaginons exiſter, n'eſt que des maniéres d'appercevoir ; mais nos yeux ſont trop charnels pour atteindre à cette ſublime doctrine ; on ne doit la propoſer qu'aux parfaits, ce que nous ne pouvons être ici-bas.

5. Je crois que le ſens intime de ma liberté ſe réduit à m'annoncer, que c'eſt moi qui veux, toutes les fois que je me détermine, & qu'il n'eſt pas plus en mon pouvoir, de vouloir autre choſe que ce que je veux actuellement, que de faire un triangle de trois

lignes parallèles ; & quoique je me ſente le pouvoir de vouloir différemment de ce que je veux, je regarde ce pouvoir comme une erreur auſſi eſſencielle à la magnificence de l'Univers, que la vérité même.

6. Je crois que la priére eſt inutile ; puiſqu'elle s'adreſſe à un Etre qui ne peut rien au-delà de ce qui lui eſt preſcrit par la fatalité, puiſque s'il doit faire ce que nous lui demandons, il le fera néceſſairement ; & s'il ne le doit pas, nous le ſollicitons pour une choſe impoſſible. Je crois cependant que la priére eſt néceſſaire, je penſe de même, des exhortations & des préceptes moraux qui ne peuvent troubler la ſuite, ni le concours d'événemens, néceſſairement & éternellement préétablis.

7. Je crois que tous ceux qui auront été utiles à la Société, que ceux qui ne lui auront pas été nuiſibles, ont rempli leur derniére fin, qu'ils ſeront heureux après la mort, quoiqu'ils ayent adoré des ſerpens, des fétiches compoſés des débris de cadavres, des idoles ridicules ; qu'ils ayent honoré d'un culte divin des hommes violens, vrais fléaux de leurs contemporains, des femmes proſtituées ; car la Société eſt la derniére fin de la Religion ; l'homme eſt ſon vrai objet, & non pas Dieu. Mais je crois que les Chrétiens qui auront atteint un plus haut degré de

V. l'Hiſt. génér. des Voy. ſur l'Afrique.

perfection, arriveront auſſi à une béatitude plus parfaite dans l'autre vie. Je crois que la Révélation eſt néceſſaire, non pour nous procurer la félicité éternelle, mais pour l'obtenir dans un plus haut degré. Au reſte les fauſſes religions font partie du plan éternel, auſſi-bien que la révélation.

8. *Je crois que les bons croîtront toujours en perfection & en béatitude dans l'autre vie, & que la malice des méchans, en décroiſſant continuellement, parviendra à zero ; que commençant alors à entrer dans la perfection, ils s'y éleveront toujours de plus en plus juſqu'à l'infini. J'ai une ferme confiance, que Dieu qui fait le plus d'heureux qu'il peut, ſera néceſſité à élever par degrés l'ame de l'huitre à la dignité de l'ame de l'homme, à lui donner la faculté de généraliſer ſes idées ; & que certaines femmes qui appliquent à leurs chiens & à leurs chats ce qu'elles doivent à leurs ſemblables, auront la conſolation de voir ces animaux parvenus enfin à la condition humaine, quoique cette créance de la transformation des méchans dans l'autre vie, & de la métempſycoſe, contrediſe un de mes actes de foi, par lequel j'ai reconnu qu'il n'y a point d'eſſence commune, mais que chaque individu a ſon eſſence propre & invariable ; c'eſt un myſtère auquel ma raiſon doit ſe ſoumettre, quoiqu'il paſſe mon intelligence.*

[illegible]

[illegible] & [illegible] uniquement [illegible] sur la Révélation [illegible] sur les [illegible] sur les arguments [illegible] [illegible]

[illegible]

[illegible] Communion Catholique [illegible] & [illegible]

[illegible] que [illegible] une cer- [illegible]

[illegible] dans mon Traité de [illegible] & de son [illegible] Communion Catholi- [illegible] pas encore , parce

comme la plus ancienne, & de qui ils tiennent tous les titres du Chriſtianiſme, ſont l'abus le plus criant de l'autorité humaine ſur cet âge ſi tendre ; eux qui ne ſe donnent que cette eſpèce d'autorité, auroient-ils droit de ſe conduire à l'égard des enfans, comme fait l'Egliſe Catholique ? Je leur ferai voir que l'éducation que procure cette Egliſe, eſt le rétabliſſement du plus grand deſordre de la nature, & une précaution à laquelle la raiſon même conduit, & qu'elle eſt bien éloignée de rejetter. Je les ferai convenir de plus que leur méthode d'enſeigner la Religion à la jeuneſſe eſt toute profane, & n'eſt qu'une entrepriſe très-préjudiciable de l'autorité humaine ſur la liberté des enfans, comme Saurin le reconnoît hautement.

Le Pſycologiſte ouvre des idées neuves ſur l'exiſtence de Dieu. « Le monde, » nous dit-il, eſt ſucceſſif ; la ſuite de » ſes états divers n'eſt pas infinie, chaque » état a néceſſairement ſa cauſe hors de lui. » La ſomme de toutes ces cauſes indivi- » duelles, a donc auſſi ſa cauſe hors de » ſoi. » Cette preuve métaphyſique eſt très-belle & très-concluante, mais peut-elle l'être dans le ſyſtême de l'Auteur ? Car ſi Dieu eſt néceſſité, il l'eſt par ſa na-

Pſy. princ. phil. c. 1.

ture; il ſera tout auſſi ſimple de dire que la néceſſité de tout ce qui arrive eſt dans le monde même, que de dire qu'elle eſt en Dieu; & l'on tourneroit contre lui cette expreſſion qui ſent ſi fort l'enthouſiaſme. « Lorſque j'ai avancé que tout eſt » néceſſaire, j'ai avancé que la cauſe né- » ceſſaire ne pouvoit pas ne pas agir, ni » agir autrement; cela revient à dire » que la cauſe néceſſaire eſt ce qu'elle » eſt. » On lui repliqueroit : le monde eſt néceſſaire, il eſt, & il ne pourroit pas ſe faire qu'il ne fût point; cela revient à dire qu'il eſt ce qu'il eſt. Conçoit-il que le monde n'a pu avoir un jour de durée de plus qu'il n'a, une étendue plus grande que celle qui lui a été fixée ? Pſy. Concluſion.

Ce que je viens de citer, n'eſt que la fin de la concluſion de ſon Ouvrage; l'autre partie de ce même endroit eſt au moins auſſi ſinguliére, & c'eſt un réſultat digne de ſa Pſycologie. « Quelle que » ſoit notre maniére de penſer ſur Dieu & » ſur l'Univers, une choſe demeure cer- » taine, c'eſt que l'homme n'eſt pas un » quadrupède, & qu'un quadrupède n'eſt » pas un champignon. Il ſuit de cette ob- » ſervation importante, que le moyen » d'être heureux, c'eſt de ſe conformer Ibid.

» à l'ordre, ou aux rapports qui ſont en-
» tre les choſes. » Nous avons fait aſſez ſentir juſqu'ici le faux & l'abſurde de cette obſervation, que le Pſycologiſte qualifie d'importante, nous ne pourrions y revenir ſans tomber dans des répétitions ennuyeuſes.

Nous concluons cette premiére Partie avec quelque confiance d'en avoir rempli l'objet, d'avoir préſenté le ſens intime de notre liberté dans toute ſon énergie; d'avoir rendus inutiles tous les efforts, que font les Fataliſtes, les Athées & les Deïſtes, pour l'éluder; d'avoir enfin prouvé que la doctrine des Fataliſtes en ce point, conſiſte dans des dogmes vains & puériles, qu'ils ſe font de gaïeté de cœur, ſans y être forcés par l'évidence, ſans être ſéduits par les moindres vraiſemblances; que cette doctrine par conſéquent ſe réduit à des actes de foi profanes & ridicules.

MÉMOIRE DÉTACHÉ

Adreſſé à ſon Eminence Monſeigneur le Cardinal DES LANCES ;

Dans lequel on défend le Témoignage du Sens intime & de l'Expérience, contre la doctrine & les difficultés du P. Roche ſur la nature de l'ame & de ſes connoiſſances.

VOTRE EMINENCE, Monſeigneur, me faiſoit l'honneur de me conſulter au mois de Juillet ſur le point fixe de la doctrine de nos incrédules, & ſur la meilleure maniére de les combattre. J'eus l'honneur de répondre à la premiére queſtion, que ceux qui, parmi eux, ont quelque teinture de Philoſophie, ſont Spiritualiſtes, ou Spinoſiſtes, en bon françois. Et ſur la ſeconde queſtion, je diſois qu'on ne peut combattre avec avantage ces prétendus eſprits forts, qu'autant qu'on les tient reſſerrés dans la méthode de raiſonner d'après l'Expérience & le Sens intime. Methode qu'ils préconiſent avec emphaſe, & à laquelle ils ſont conſtament in-

fidèles. On ne finit rien avec eux, lorſqu'on leur oppoſe, ou des principes abſtraits, ou des opinions ſyſtématiques, dont il eſt dangereux de lier l'intérêt avec celui de la Religion. On réuſſit encore aſſez mal, lorſqu'on ſe borne à leur repréſenter les conſéquences affreuſes de leurs paradoxes. Car ces conſéquences étant régulièrement déduites, ils en concluent qu'elles ſont vraies, lorſqu'on n'a pas détruit les principes d'où il les déduiſent.

J'ignorois alors qu'un de mes anciens Confreres (le P. Roche) eût laiſſé, après ſa mort, un Traité de *la nature de l'ame & de ſes connoiſſances*, qu'on venoit de mettre au jour; j'ai tout lieu de penſer que ce Livre étoit déja parvenu à V. E. & qu'elle avoit été allarmée du contraſte de la doctrine de cet Auteur, avec la méthode dont j'eus l'honneur de vous rendre compte à Turin, & qui me parut être de votre goût. Effectivement le contraſte eſt ſi frappant, que j'ai cru voir dans ce Livre autant d'indiſpoſition contre la doctrine du Sens intime développée dans mes Lettres à un Matérialiſte, que d'animoſité contre la Philoſophie prétendue de M. Locke. Il ſemble même que ce Traité réfute d'avance, les trois que je donne actuellement. Ainſi je dois

travailler à prévenir les impreſſions deſavantageuſes que ce Livre pourroit faire ſur un certain ordre de Lecteurs, & ſur ceux qui ont les intentions les plus droites.

Je ne trouve rien de plus affligeant que d'être obligé de réfuter un Auteur dont je n'ai pas de bien à dire ; mais en écrivant contre le P. Roche, je ſuis à l'aiſe. Le mérite éminent du Chrétien l'emporte infiniment chez lui ſur celui d'Auteur. Il a fait conſtament éclater les vertus les plus pures dans la vie la plus ſimple & la plus unie. Je ſouſcris donc avec joie à tous les éloges que l'Editeur de ſon ouvrage en a faits. Et ſi je prouve qu'il n'a pas auſſi-bien philoſophé qu'il a vécu, je ſuis aſſuré de ne diminuer en rien la vénération de tous les honnêtes gens pour ſa mémoire.

J'aurois pu donner ce petit Ecrit en particulier, mais il n'eût fait qu'une aſſez petite brochure ; & des raiſons d'œconomie typographique, m'obligeant d'ajoûter quelque choſe au premier volume du *Témoignage du Sens intime & de l'Expérience*, j'ai penſé que ce Mémoire, vû ſon objet, ne ſeroit point un hors d'œuvre, ni une digreſſion. Je n'ai point craint de manquer aux égards très-reſpectueux que je dois à

V. E. Monſeigneur, en vous faiſant parvenir ce petit Ouvrage, comme ſous le couvert de Monſeigneur le Cardinal Corſini. J'ai cru même qu'il vous ſeroit plus agréable, quand il vous viendroit par une voie ſi reſpectable, & que mon illuſtre Mécène eſtimera davantage le travail dont je lui fais hommage, quand S. E. y trouvera des preuves de la confiance dont vous m'honorez, & de mon entière déférence pour vos lumiéres égales à vos pieuſes intentions.

J'ai fort à cœur de voir les Philoſophes fixés ſur la nature de leur ame & ſur celle de ſes connoiſſances. C'eſt en vérité un ſcandale très-ancien que ce partage des Philoſophes ſur deux points ſi importans à l'eſpèce humaine ; & ſi je réuſſis à les fixer, je me croirai payé avec uſure des travaux de plus de quarante ans. Le Traité du P. Roche n'eſt pas propre à nous faire atteindre ce but. La ſubſtance de l'ame eſt, ſelon lui, pour elle-même un je ne ſçai quoi, comme pour nos Modernes. C'eſt une pure capacité de penſer, mais toujours occupée de quelque penſée. Si ce Philoſophe vivoit, il ne ſeroit pas fâché que je lui reprochaſſe la même mépriſe dans laquelle j'ai ſurpris M. Deſcartes & le P. Malebran-

che, ſes maîtres & les miens. Enſuite il ſoutient la doctrine des idées innées, qu'il tâche de lier avec la Révélation ; & ne s'eſt point apperçu certainement de l'uſage que nos nouveaux Spinoſiſtes pourroient tirer du concours de l'ignorance de ce qu'eſt en nous la ſubſtance ſpirituelle, avec la perception des idées en Dieu.

C'eſt en vérité, Monſeigneur, la plus pernicieuſe méthode qu'on puiſſe employer, que l'alliage de la raiſon avec la révélation, lorſqu'il s'agit de ramener des eſprits qui ont dirigé toutes leurs études au deſſein de perdre la foi, ou des jeunes gens élevés dans l'infidélité par une éducation antichrétienne ; car il y en a de cette eſpèce, dans l'un & l'autre ſexe, ſacrifiés dès la plus tendre enfance aux préjugés de leurs parens pour l'incrédulité, & devenus eux mêmes incrédules par pure crédulité. « Que » ne rempliſſez-vous d'abord le plan de » M. Paſchal, me dit-on ſouvent ? Vous » convenez que ces beaux eſprits ont » perdu le ſens commun avec la foi. Tant » de barbares ont été civiliſés, & ont » appris à raiſonner, pour avoir été illu- » minés par la foi. Traitez de même nos » Philoſophes petits-maîtres ; vous les

» ramenerez à la raiſon, dès que vous » les aurez reconciliés avec la Religion.» Tels ſont les propos que des perſonnes d'un grand mérite, & même de votre Ordre auguſte, m'ont tenus à Rome; & on me le répète ici. Je répons, qu'il y a bien de la différence entre des barbares ſans principes, & irréligieux par ignorance, & des hommes vains d'une fauſſe érudition, qui ſe croient les ſeuls êtres raiſonnables, & qui révoltés par principe contre toute autorité, ſe font une gloire du Pirrhoniſme le plus étudié & le plus univerſel dans l'ordre des faits. Il faut leur deſſiller les yeux, & les convaincre que leur eſprit eſt ſi faux, ſi ténébreux, ſi dénué même des principes du ſens commun, qu'on les peut ranger dans la claſſe de ceux qui ne peuvent être bien conduits que par l'autorité, & qui doivent deſirer ſincérement que Dieu fourniſſe aux hommes une voie sûre pour parvenir à la vérité, une voie qui diſpenſe de raiſonner. Il faut de plus leur apprendre à diſtinguer leur ame de leur corps; leur prouver l'immortalité de la ſubſtance qui penſe pour les affectionner aux reſſources que je viens d'indiquer; ſans quoi ils ſont ſans intérêt ſur les biens de l'autre vie, & ſur la recherche des moyens de

les

les mériter. C'eſt à quoi je borne actuellement mes efforts ; & je crois commencer par cette conduite à remplir le plan du célébre Paſcal.

Je ſuis en cela, de loin à la vérité, & ſelon ma capacité médiocre, les premiers Docteurs du Chriſtianiſme. Avoient-ils affaire contre un Philoſophe, ils traitoient eux-mêmes en Philoſophes, faiſoient rougir leur adverſaire, le deſabuſoient des ſyſtêmes inſenſés dont il étoit prévenu, & le diſpoſoient ainſi à la docilité qu'exige le Chriſtianiſme: mais ils n'employoient ni l'Ecriture, ni la Théologie contre des hommes prévenus contre ces deux ſources divines. J'eſpère, Monſeigneur, vous faire quelque plaiſir, & vous mettre en pays de connoiſſance, en réuniſſant à la fin de ce Mémoire, les traits de la bonne Philoſophie que j'ai recueillis dans les Ouvrages des Saints Peres, tous en faveur du Témoignage du Sens intime & de l'Expérience, auquel ils rappelloient conſtament.

Je diviſe ce Mémoire en quatre articles. Dans le premier, j'examine la doctrine du P. Roche ſur la nature de notre ame. Dans le ſecond, je réfute les idées innées, & la perception de nos idées ſur l'eſſence divine. Dans le troiſième, je

on ne pourroit dire que la collection de ces ſoldats ſe ſent exiſter, comme chaque ſoldat ſent ſon individualité perſonnelle.

Il étoit bien facile d'étendre cette démonſtration, en excluant d'un grouppe de parties matérielles la faculté de penſer. Car on voit clairement qu'un tel grouppe ne pouvant ſe ſentir exiſter, étoit dans l'impuiſſance d'avoir la moindre perception d'aucune choſe; parce que ſuivant que Locke le dit lui-même quelque part, il eſt « impoſſible à quelqu'être » que ce ſoit, d'appercevoir ſans apper- » cevoir qu'il apperçoit, » ſans ſe ſentir appercevant. Et comme il eſt impoſſible de penſer *à ce qui n'a la perception de quoique ce ſoit*, il eſt facile de conclure qu'un grouppe, un amas de matiére ne peut être élevé à la faculté de penſer. Ainſi l'on peut donner cette vérité comme un axiome; *il eſt impoſſible que ce qui ne ſent pas ſon exiſtence individuelle, ſente ſes maniéres d'exiſter, qu'il ait des perceptions, qu'il penſe.*

Locke, t. 2. c. 27. n. 9.

Permettez, Monſeigneur, que je revienne encore ſur mon étonnement, du peu d'impreſſion que cette démonſtration ſi ſimple, & qui confond le Matérialiſme, a faite ſur l'eſprit du P. Roche,

Ce n'eſt qu'à force d'y penſer que j'en ai démêlé les vraies cauſes. Ce ne peut être la jalouſie dans un Philoſophe ſimple & modeſte au-delà de toute expreſſion. Je m'en prend d'abord à une faute de ma part. J'imaginois que lorſque je parlois du ſens intime de notre exiſtence, tout le monde entendroit comme moi, la perception de notre être individuel & identique de notre ſubſtance ſpirituelle. Je me trompois. Nos Philoſophes modernes, & le P. Roche avec eux, ne conviennent point que notre ame ſente ſa ſubſtance individuelle; ils tiennent tous à ce paradoxe inſoutenable, contradictoire avec l'axiome que je viens de poſer; que notre ame ne ſent pas ſon exiſtence individuelle & ſubſtancielle, qu'elle ſent ſes maniéres d'être; & c'eſt ſans doute faute de m'être expliqué clairement ſur ce point que pluſieurs Lecteurs ont trouvé beaucoup d'obſcurité dans mes Lettres à un Matérialiſte; ce point manqué, je conviens qu'elles doivent être inintelligibles; mais on voit bien d'une autre part que le P. Roche ayant la préoccupation dont je viens de parler, n'a pas dû tenir compte de ma démonſtration, dont il n'a pu ſaiſir le ſens.

A la vérité le P. Roche dénonce les Philosophes modernes qui nous conseillent à tuer que nous avons l'idée de la substance. Et en cela il annonce la
99. vérité le très-sûr. « Par substance, » dit-il, on entend un fond d'être qui » demeure invariablement le même, soit » qu'elle éprouve diverses modifications » successives, soit qu'elle n'en éprouve » aucune. » Cette définition est exacte; & j'en conclus que j'aime mon existence individuelle & identique sous une infinité de modifications successives, ou fugitives, je sens ma substance; & je la connois, puisqu'il m'est impossible de la confondre avec tout autre être semblable ou dissemblable. Ce discernement si sûr est certainement une manière de connoître. Pour le P. Roche il s'en tient à deviner que son ame est une substance.
100. Car il conclut « que quoique les esprits » ayent divers modalités qui périssent » successivement, il voit distinctement » qu'au milieu de ces modifications pas- » sagères & fugitives, les esprits con- » servent un fond d'être qui demeure » invariablement le même. » Il part apparemment de ce principe abstrait & très-véritable, qu'une manière d'être ne peut être réelle que dans une substance.

Ainſi nous le ſurprenons, Monſeigneur, dans la mépriſe où donnent tant de Philoſophes du jour. Il traite une queſtion de fait par la méthode des abſtractions, & comme eux il ſe précipite dans un labyrinte où il ne peut trouver d'iſſue. Après avoir reconnu que notre ame eſt une ſubſtance, après l'avoir définie par ce qu'elle n'eſt point, en diſant qu'elle n'eſt ni matérielle, ni étendue de quelque maniére que ce ſoit, il ſe demande quelle elle eſt, & il n'y eſt plus. « Mais cet » être propre, dit-il, qui fait la ſubſ- » tance de l'ame, qu'eſt-il ? En avons nous » quelqu'idée ?.... En quoi.... peut-il con- » ſiſter ? Il faudroit être bien aveugle » pour ne pas reconnoître ici l'imper- » fection de nos lumiéres. La queſtion » dont il s'agit, renferme une obſcurité » ſenſible. Mais quand même je ne pour- » rois parvenir à la réſoudre, ſeroit-ce » une raiſon pour nier que l'ame eſt » une ſubſtance réelle ? » Je ſuis donc décidé aveugle ; car je ne trouve aucune obſcurité dans cette queſtion, pourvû qu'elle ſoit renfermée dans l'ordre des faits. Ma ſubſtance eſt celle que je ſens identique dans tous les âges, & dans toutes les ſituations de ma vie : c'eſt moi ; ce n'eſt pas pour moi-même un être abſtrait. T. 1. p. 118 & ſuiv.

Mais ce n'eſt pas dans ces termes où notre Auteur vient ſe renfermer. Il va ſe perdre dans la région des abſtractions, & poſe trois principes moins univerſels, qu'ils ne ſont vagues. « 1°. L'ame ne » pouvant point être un mode de la ma- » tiére, il faut néceſſairement qu'elle » ſoit une ſubſtance. 2°. Cette ſubſtance » ne ſçauroit être matérielle. 3°. Quelle » que ſoit cette ſubſtance, qui ne peut » être qu'immatérielle, certainement ce » n'eſt pas un pur néant. » Le Spinoſiſte ne rejette que le premier de ces principes. « Ainſi, conclut l'Auteur, que l'être » de l'ame nous ſoit connu ou non, il » faut toujours convenir qu'il exiſte, & » que c'eſt une ſubſtance totalement dif- » férente de la matiére. » Cette conſéquence eût été encore avouée par Spinoſa. Et vous ſçavez, Monſeigneur, ce que cette tête gâtée par la méthode outrée des abſtractions, entendoit par le fond de notre être.

Le P. Roche tatonne toujours au milieu des abſtractions, & ne penſe jamais à ſe tâter ſoi-même; & il pourſuit ainſi. « Quoique nous n'ayons pas une idée » *ſenſible* de l'être qui fait la ſubſtance de » notre ame, & que tout ce que nous » en connoiſſons ſe réduiſe à ſçavoir

» qu'il eſt ſpirituel ; » (c'eſt rejetter bien poſitivement le ſens intime de notre ſubſtance identique & individuelle) « cependant en le conſidérant de près, on y » trouve *quelque choſe d'eſſenciel* qui vit » toujours, & ne nous quitte jamais. Ce » fond d'inhérence, c'eſt la penſée.... » Tout mouvement eſſenciel à l'ame qui p. 120. » ne périt point, ſoit dans la volonté, » ſoit dans l'entendement, eſt ce que » j'appelle penſée. Rien n'empêche donc » de ſoutenir que la penſée, dans ce qu'elle » a d'eſſenciel & de permanent, eſt l'être » ſubſtanciel, ou la ſubſtance même de » l'ame, juſqu'ici néanmoins je ne vois » qu'un ſimple ſoupçon. »

Vous croiriez, Monſeigneur, que ce qu'il trouve d'eſſenciel & de permanent dans la penſée, eſt le ſens intime de la ſubſtance individuelle qui penſe ; effectivement ce ſens eſt eſſenciel, eſt commun à toutes nos penſées, à toutes nos ſenſations, à tous nos vouloirs, à tous nos ſouvenirs, à toutes nos imaginations : mais l'Auteur eſt bien éloigné de penſer ainſi. Il croit trouver un fil propre à le conduire à connoître ce qui eſt perſonnellement. Voici comment il croit y parvenir par une voie très-détournée. « L'amour du bonheur eſt le pre-

» mier mobile de toutes leurs démar-
» ches (des hommes). Perpétuel, irré-
» fiſtible, il ſe trouve dans tout ce qu'ils
» ſont... L'ame ne ſçauroit aimer le bon-
» heur ſans le connoître ; ... puis donc
» que le deſir du bonheur eſt très-réel
» dans l'ame, la connoiſſance l'eſt auſſi...
» Ainſi comme la volonté ne peut être
» un inſtant ſans aimer le bonheur,
» l'entendement ne ſçauroit exiſter ſans
» le connoître.... Tout ce que l'entende-
» ment connoît, il le connoît comme
» être ; tout ce que la volonté aime, elle
» l'aime comme bien. »

Comme l'Auteur tourne autour de la vérité ! V. E. ne l'admire-t-elle point ? Mais il manque le but, parce qu'il manque à la préciſion. Aſſurément l'amour de l'être eſt inné dans le ſens de l'exiſtence. Mais de quel être l'ame a-t-elle l'amour inné ? de l'être en général ? il y auroit du ridicule à le ſoutenir : c'eſt du ſien propre, c'eſt de ſon individu ; cela n'eſt pas douteux. Et j'en conclus, ſelon la méthode de l'Auteur, qu'elle ſent le fond de ſon être, puiſqu'elle l'aime. Quant au terme vague dont ſe ſert l'Auteur, je veux dire l'amour du bonheur, il eſt conſtant que l'amour d'aucune modification particuliére n'eſt inné. L'ame ne con-

noît aucune ſenſation à moins qu'elle ne l'ait éprouvée ; ni couleurs, ni ſon, ni goût, ni odeurs, ni plaiſirs. Ainſi avant qu'elle ait fait aucun exercice de ſes ſens, elle eſt réduite à aimer ſon exiſtence individuelle.

La méthode que l'Auteur ſuit, le familiariſe avec les expreſſions de nos anciens Scholaſtiques, pour peu qu'il rencontre en ſon chemin quelque difficulté. Il ſe fait cette objection. « On peut néanmoins faire ſur cela une difficulté aſſez » éblouiſſante. La penſée & l'amour, » dira-t-on, doivent être conſidérés comme des actions ; car quand un homme » connoît, ou aime quelqu'objet, il agit : » il y a donc là une action ; or, il eſt » abſurde de dire qu'une action eſt une » ſubſtance. Par conſéquent la penſée en » général, ou la connoiſſance & l'amour, » quoique ce ſoient des opérations eſſencielles à l'ame, ne peuvent conſtituer » ſa ſubſtance. »

Pour réſoudre cette objection, il obſerve deux choſes. 1°. « Une ſubſtance » eſt néceſſairement active : l'activité lui » eſt auſſi eſſenciel, que l'étendue l'eſt à » la matiére ; elle en eſt inſéparable. Or, » peut-on concevoir l'activité ſans action ? » Je lui demanderois quel ſens

tout ce diſcours préſente à l'eſprit ? Il ne ſçait ce que c'eſt que la ſubſtance ſpirituelle ; & il ſoutient qu'elle eſt néceſſairement active. Il affirme gratuitement qu'on ne peut concevoir une activité ſans action ; & de ces prémiſſes obſcures, il tire une conſéquence encore plus obſcure. « Puis donc, ajoûte-t-il, que l'ame » eſt néceſſairement active, on doit con» cevoir que le fond de la ſubſtance eſt » comme un acte parmanent, un acte qui » ne ſouffre aucune interruption. » En vérité je n'entends rien à ce ſublime langage. Tout effet eſt un acte de la part de celui qui le produit. C'eſt en ce ſens que S. Thomas appelle acte tout ce qui exiſte, ſoit matériel, ſoit immatériel ; & il appelle Dieu un acte pur, parce que l'Etre ſouverain exiſtant par lui-même, n'eſt point un effet de lui-même. Cette préciſion de l'Ecole qui a ſon ſens, ne porte point l'idée de l'activité. Je ne puis donc comprendre quel uſage notre Auteur en prétend tirer.

Il obſerve en ſecond lieu qu'il faut bien diſtinguer cette action (c'eſt actualité qu'il devroit dire pour ſe renfermer dans la forme du langage des Scholaſtiques) il faut, dis-je, diſtinguer cette action invariable & permanente en quoi

il fait conſiſter le fond de notre ame, des actions paſſagères qu'elle fait. « L'ac- p. 128.
» tivité indeſtructible, dit-il, qui fait le
» fond de l'être de l'ame, & qui y pro-
» duit une action perpétuelle, doit être
» bien diſtingué de ſes actes individuels.
» Les modalités qu'elle y a ſont intrinſé-
» ques, ſont véritablement ſes actions;
» mais comme elle ne lui ſont qu'acci-
» dentelles, elles ne ſont pas proprement
» ſa ſubſtance. Ce qui la conſtitue cette
» ſubſtance, eſt l'acte immanent, inva-
» riable, qui, comme je l'ai dit, n'eſt autre
» choſe que la connoiſſance de l'être, &
» l'amour du bonheur. »

Que de ſubtilités de l'ancienne Ecole ſont ici priſes à gauche! Ai-je beſoin, Monſeigneur, de prier V. E. d'obſerver que l'amour de l'être & du bien-être eſt réellement une activité; mais que la connoiſſance de l'être en général ou en particulier n'eſt point un effet de l'activité de notre ame? Soutenir le contraire, c'eſt prétendre que l'ame n'eſt nullement paſſive; & le P. Roche prend effectivement ce parti deſeſpéré; car il raiſonne ainſi. « Puiſque la volonté eſt inconteſ- 158.
» tablement active, pourroit-il ſe faire
» que l'entendement n'eût pas la même
» prérogative? Il faudroit donc ſoute-

» ſi nous penſons continuellement, c'eſt » de quoi nous ne pouvons nous aſſurer, » qu'autant que l'expérience nous en
p. 144. » inſtruit. » Que répond le P. Roche? « La » perpétuité de la penſée dans l'ame, n'eſt » pas du reſſort de l'expérience. » La déciſion eſt tranchante, Monſeigneur. L'ame, ſelon le P. Roche, ne ſçait pas par expérience qu'elle penſe toujours. Elle eſt donc quelquefois dans cet état, où elle eſt je ne ſçai quoi pour elle, où elle eſt pour elle même une capacité quelconque & inconnue de penſer ; & ce n'eſt qu'après avoir fait de ſoi même un être abſtrait, qu'elle conjecture, ſans en être bien aſſurée, que la perpétuité de la penſée eſt en elle. Etrange doctrine!

Elle n'eſt donc pas l'objet perpétuel de ſa penſée continuelle. Quel eſt donc cet objet? J'ai voulu dire, en m'en tenant aux expreſſions du P. Roche, que c'étoit l'être en général ; comme il ſoutient que l'objet de notre volonté n'eſt tel bien-être, mais le bonheur en général. Malheureuſement dans ſon ſecond volume, il m'oblige de ne lui plus prêter cette idée vague. Il donne un objet perpétuel à la penſée perpétuelle ; & cet objet eſt l'infini exiſtant, ou l'eſſence divine. J'aurai l'honneur de vous expoſer, Monſeigneur,

les juſtes ſujets de mes allarmes, lorſque j'aurai fini d'examiner ce qui reſte des piéces du ſyſtême du P. Roche ſur la nature de l'ame.

Vous aurez sûrement compris, Monſeigneur, dans ce que j'ai déja parcouru de ce ſyſtême, que le P. Roche borne les facultés de l'ame à la connoiſſance & à l'amour. Il ne connoît point la ſenſibilité pour une troiſième faculté. « Les ſenſations, dit-il, ne ſont que des » connoiſſances ſombres accompagnées » d'amour. » Et voici comme il tâche de rendre intelligible cette définition ténébreuſe. « Que l'on montre à un jeune p. 194.
» homme un habit d'écarlate, 1°. il » connoît que cet objet eſt rouge, & » non pas noir; 2°. cette vive couleur » le charme, il l'aime incomparablement » mieux que ſi elle étoit ſombre, ou » brune. Ainſi la vue de l'écarlate occa» ſionne dans ce jeune homme deux » modalités qui ſe joignent, & qui paroiſ» ſent, pour ainſi dire, s'incorporer. » C'eſt ce qui forme la ſenſation. » Cela veut dire, en bon françois, que la connoiſſance de la couleur rouge amalgamée avec l'amour de la couleur rouge, forme la couleur rouge. Peut-on avancer quelque choſe de plus inintelligible?

Ainſi les couleurs qui nous déplaiſent ſont dans notre ame un amalgame de la connoiſſance & de la haine de cette même couleur. Mais cette même couleur plaît à d'autres. Elle eſt chez eux la connoiſſance incorporée avec l'amour. La douleur eſt la connoiſſance unie à la haine. On ne peut réfuter de ſemblables prétenſions qu'en badinant; & je n'aime pas à badiner avec les morts.

Peut-être même prétendroit-il, s'il vivoit, que je prends mal ſa penſée; que la connoiſſance confuſe dont il fait un principe conſtitutif de la couleur rouge, par exemple, eſt la connoiſſance obſcure de la manière dont la lumière eſt tranſmiſe à nos yeux par la teinture des Gobelins, ou l'ébranlement que notre lumière cauſe ſur les fibrilles du nerf optique; & l'amour dont il fait le ſecond principe conſtitutif de la ſenſation, ſe rapportera à l'un ou l'autre de ces méchaniſmes. J'aime, Monſeigneur, à examiner un Auteur à charge & à décharge; & j'oſe dire qu'il n'eſt point de manière dont je ne me retourne pour ſaiſir une penſée que je me crois obligé de critiquer. Le P. Roche fournit même quelque prétexte de revendiquer l'interprétation favorable dont je viens de

parler ; car s'étant objecté l'impoſſibilité où nous ſommes de définir la couleur rouge, il répond : « Si nous connoiſſions 195.
» mieux la maniére dont les rayons qui
» ſervent aux couleurs ſont conſtruits ;
» ſi de même le tiſſu interne des corps
» colorés qui reçoivent ces rayons, ſe
» montroit clairement à nos yeux, il
» y a tout lieu de croire que ce qui
» nous paroît aujourd'hui l'effet d'un pur
» ſentiment, diſparoîtroit ; nous l'attri-
» buerions uniquement au défaut des
» lumiéres qui nous manquoient. » Par cette explication l'Auteur n'échappe à ma critique, que pour lui prêter le flanc. Ce ne ſeroit plus la connoiſſance du méchaniſme de la lumiére, dans les impreſſions qu'elle fait ſur la rétine qui concoureroit avec l'amour pour faire la couleur écarlate ; ce ſeroit l'ignorance de ce méchaniſme. Suggérons-lui encore quelque défenſe. Cette ignorance n'eſt peut-être pas préciſément, dans l'eſprit de l'Auteur, le conſtitutif de la couleur ; mais la couleur ſera une connoiſſance foible & imparfaite de la maniére dont la lumiére atteint la rétine au fond de l'œil. Vaine défaite ! nous ne connoiſſons ni parfaitement, ni imparfaitement, la maniére dont la lumiére heurte con-

tre la rétine. Nous ne ſentons en aucune façon les coups qu'elle y porte. Voila ce que l'expérience journalière dépoſe.

Il applique la remarque qu'il a faite ſur la couleur à plaiſir, mais avec tout
196. auſſi peu de ſuccès. « Imaginez-vous... » un homme qui connoîtroit pleinement » le méchaniſme de toutes les fibres » nerveuſes, muſculaires, &c. qui, ſo» lon les loix de l'Agent ſuprême, ſont » les cauſes occaſionnelles du plaiſir dans » l'ame; qu'il en voye clairement le » jeu & les reſſorts; qu'il ait avec cela » une connoiſſance plus étendue, plus » nette, des modalités de ſon ame; pen» ſez-vous qu'alors il ne trouvera dans la » ſenſation du plaiſir qu'un ſentiment » aveugle & confus? Il me ſemble qu'en » de telles circonſtances, cette connoiſ» ſance plus développée des deux ſubſ» tances qui le compoſent, lui dévoile» roit tout; il verroit avec aſſez de » clarté ce qui ne nous paroît qu'obſcur » dans la ſenſation de plaiſir. » Cette ame verroit deux choſes qui n'ont entre elles qu'un rapport arbitraire. Un mode imprimé ſur elle par le Créateur, & qu'elle aime comme un bien être; & les occaſions de ce mode, dont auparavant, la révélation ſuppoſée, il n'avoit

pas la moindre idée. L'exemple de l'Auteur ne prouve donc point que le plaiſir ſoit la connoiſſance confuſe, & l'amour du jeu des nerfs, ou des petits muſcles auxquels l'occaſion du plaiſir eſt attachée. Nous n'avons pas la moindre perception du jeu de ces nerfs; nous ignorons profondément où ils ſont, & quels, ils ſont. Je l'ai dit ailleurs: Dieu manifeſtât-il dans le cerveau le jeu des nerfs, & tous les ſignes auxquels ſont attachés tout ce que la mémoire d'un homme renferme, ſemblables à un Chinois qui n'a j'amais vu notre maniére d'écrire, & qui ouvre un de nos livres, nous verrions des caractères dont nous ignorerions la ſignification: & en voyant remuer les fibres qui occaſionnent le rouge, nous ne ſçaurions point qu'ils ſont l'occaſion de cette couleur, ſi Dieu ne nous le révéloit pas ſpécialement? Un aveugle-né à qui Dieu révéleroit comment les molécules lumineuſes propres à occaſionner la ſenſation du verd, ſont organiſées, & le genre d'oſcillation qu'elles produiſent ſur les mêmes fibres du même ſon du nerf optique, ne connoîtroit point la ſenſation du verd. Un ſourd de naiſſance à qui l'on démontre tout l'appareil de l'oreille, la maniére même

amour de l'être ne ſont tout au plus que des propriétés eſſencielles. Rien de tout cela ne ſubſiſte à part, ne ſubſiſte en ſoi, puiſque ce ſont des manières d'être de ſa ſubſtance inconnue & non ſentie. Donc il ignore ce qu'eſt en lui ſa perſonne, ce qui ſubſiſte en ſoi-même & à part, comme il s'exprime.

Il paroît donc qu'il faiſoit conſiſter ſon moi dans le gros de ſes manières d'être, comme l'enſeignent tous les nouveaux diſciples de Locke. Mais des manières d'être ne ſont point la ſubſtance, ne ſont que les façons d'être de la perſonne. Donc il faut que le P. Roche & ſes antagoniſtes, réunis en ce point avec lui, confeſſent cette abſurdité, qu'aucun homme ne ſent ni ne connoît ſa perſonne. On ne démêle pas aſſez, Monſeigneur, ce qu'il y a de monſtrueux dans l'opinion à la mode ſur la notion du moi. Pour bien l'entendre, il faut jetter un coup d'œil ſur les corps. La vue nous annonce que l'objet que nous voyons eſt un individu, mais non pas de manière à connoître quel individu il eſt, ou ſa raiſon numérique, comme parle l'Ecole. Qu'on aille chez un de ces marchands qui vendent des petites figures de cire, que l'on appelle la Vierge des Chartreux, elles

ſont

ſont toutes faites ſur le même moule. Il vous en préſente une. Vous ſçavez qu'elle eſt formée d'une portion numérique de cire, & que c'eſt une maſſe individuelle. Que le marchand vous préſente cent fois la même, ou qu'il vous en préſente ſucceſſivement cent différentes, vous ne ſçaurez dire à chaque fois ſi c'eſt la même figure que vous avez vue la premiére fois, ou ſi c'en eſt une autre. La vue des corps nous annonce donc que ce ſont des individus ; mais ne nous dit point quels ils ſont. Et c'eſt ainſi que nos Modernes veulent que chacun de nous connoiſſe ſa ſubſtance ſpirituelle. On ſçait que c'eſt une ſubſtance individuelle ; mais quel individu eſt-ce préciſément ? nous n'en ſentons, ni n'en ſçavons rien ; parce que, prétendent-ils, nous ſentons bien des maniéres d'être actuelles leſquelles ne conviennent qu'à un eſprit ; mais nous ne ſentons pas l'individualité préciſe de cet eſprit, ce qui le différencie dans le fait de tout autre eſprit ſemblable à lui.

Connoiſſez-vous, Monſeigneur, quelqu'opinion auſſi monſtrueuſe que celle-là. Je ſens mes maniéres d'être numériques, & je ne ſens pas le fond individuel de mon être. Mon moi ſent ſes maniéres

mœurs, allumer la charité ; qui rougit actuellement d'un éloge que vous ne croyez pas mériter ? Eh ! comment ne vous croiriez-vous pas le même homme, vous en qui tout le monde retrouve la même candeur, la même ſimplicité, la même affabilité, la même application à l'étude, le même éloignement pour le faſte, la même ſobriété, qu'on admiroit en vous lorſque vous étiez ſimple particulier !

M. Locke n'a pas reconnu ce ſens intime de l'exiſtence individuelle & identique, puiſqu'il prétend qu'on ne peut ſe ſentir le même être que par le ſentiment de ſes propres actions. Mais ſi l'on ſentoit ſon exiſtence identique par un moyen, cet Anglois n'eût pas choiſi le bon. Toutes mes actions ſont numériquement différentes ; l'une n'eſt pas l'autre : ſi je ne ſens pas ſous toutes mes actions l'identité de l'être agiſſant, comment m'apprendroient-elles que je ſuis conſtamment le même individu ? Séparées tous les jours par un intervalle d'inaction tandis que je dors, comment mes actions d'aujourd'hui dont la ſuite eſt coupée & ſéparée de celles d'hier, m'apprendront-elles que celui qui penſe aujourd'hui eſt le même qui penſoit hier ? Ces deux ſui-

tes interrompues fuſſent-elles ſemblables, ne ſeroient pas les mêmes ; ma premiére penſée de ce jour renferme-t-elle la conſcience de l'exiſtence de celles d'hier ? L'embarras eſt le même pour M. Locke, s'il s'agit de deux momens qui ſe ſuccédent immédiatement. Je viens d'entendre un *ſol*, j'entens un *ut* ; le ſon de l'*ut* m'apprend-il que je ſuis le même qui a été modifié par le ſon du *ſol* ? & cet embarras croît encore, lorſque toutes les portes de mon ame étant ouvertes, tous les organes de mes ſens étant exercés à la fois, j'entens de la muſique, je vois le ſpectacle, je flaire une odeur forte, je goûte un fruit, & je me ſens preſſé par la foule. Le tact me dit-il : Je modifie le même être, que les ſons, que l'odeur, que les couleurs, que le goût modifient. Non-ſeulement chacune de ces ſenſations n'eſt pas l'autre, mais elle ne peut être l'autre ; ainſi je ne vois pas comment chacune, ou toutes réunies, m'apprendroient à moi qui ne ſens que par elles, dit-on, mon unité identique, m'apprendroient que je ſuis le même individu.

M. Locke croit adoucir ſon étrange doctrine, en diſant qu'il eſt impoſſible à quelqu'être que ce ſoit d'appercevoir ſans appercevoir qu'il apperçoit. La ma-

xime eſt vraie. Mais pourquoi l'eſt-elle? parce qu'il eſt impoſſible qu'une ſubſtance qui ne ſe ſent pas exiſter en elle-même, ſe ſente exiſter d'aucune maniére; & que comme un mode ne peut exiſter le même numériquement hors de ſon ſujet, il ne peut être ſenti d'une maniére abſtraite de ſon ſujet, ni par un ſujet qui ne ſe ſentiroit pas lui-même.

Ce divorce entre nos modifications & notre ſubſtance modifiée, cette abſtraction du ſentiment du ſujet ſentant, ne coûte rien à M. Locke. « Comme c'eſt, » dit-il, la même conſcience qui fait » qu'un hommme eſt le même à lui-mê» me, l'identité perſonnelle ne dépend » que de là; ſoit que cette conſcience ne » ſoit attachée qu'à une ſeule ſubſtance » individuelle, ou qu'elle puiſſe être » continuée dans différentes qui ſe ſuc» cédent l'une à l'autre. » Deux choſes inconcevables dans ce texte aſſez court. Premiérement, une lourde contradiction de la part d'un Philoſophe qu'on appelle divin. Nous venons de voir que ce n'eſt que par la conſcience de nos actions, ou de nos perceptions, que, ſelon lui, nous pouvons croire notre ſubſtance identique. Mais chaque ſenſation, chaque action, a ſa conſcience propre. La conſcience de

l'odeur de violette, n'eſt pas identique avec la conſcience du bruit d'un équipage que j'entens dans la rue ; l'une n'eſt pas l'autre. Comment donc n'étant point identiques, formeroient-elles le ſens intime de ma ſubſtance identique ? Secondement, comment l'identité perſonnelle dépendroit-elle de modes varians continuellement, ſans leſquelles elle ſeroit toujours la même, & qui peuvent exiſter ou ſubſiſter dans un autre ſujet individuel ? Qui pourroit comprendre la tranſmigration d'une maniére d'être du ſujet qu'elle modifie dans une autre ſubſtance ? Oh ! divin Locke, vous dormez : ces petits enfans qui voyent qu'une bille de billard en fait remuer une autre après le choc, s'imaginent que le mouvement de la bille qui heurte, paſſe dans la bille heurtée ; mais un Philoſophe peut il penſer que la façon d'être numérique de la premiére s'en détache, & paſſe dans la ſeconde, & que cette ſeconde exiſte par la maniére d'être de la premiére ? Voila les émigrations des formes ſubſtancielles renouvellées d'après les Péripatéticiens. Comment oſe-t-on les reproduire dans ce ſiécle qu'on appelle le ſiécle philoſophe ? Mais ce n'eſt pas tout le myſtère, après l'émigration de la conſcience de

l'exiſtence d'une ſubſtance dans une autre, les maniéres d'être des deux ſubſtances différentes individuellement, demeurent identiques. Voilà, Monſeigneur, les excès de folie où donne l'eſprit humain, lorſque tranſportant ſon être propre dans la région des abſtractions, il veut le prendre pour un bloc de matiére. Car il eſt bien viſible, & le P. Roche l'obſerve ſoigneuſement, qu'on n'a pu débiter de pareilles extravagances, que dans le deſſein d'expliquer ce que l'on dit ailleurs, qu'un amas de matiére peut penſer.

Je crois bien pénétrer les vues ſecrettes qui ont emmené Locke au paradoxe que nous venons de voir, au paradoxe le plus inſenſé qui ſoit entré dans l'eſprit d'un Philoſophe. Jugez, Monſeigneur, ſi j'ai bien rencontré. Les Phyſiologiſtes conviennent aſſez communément que nos corps reſſemblent à ces vieilles maiſons renouvellées en total, à force d'avoir été repriſes ſous œuvre, & d'avoir eſſuyé des réparations. Au bout d'un certain tems il n'y reſte pas la moindre piéce des matériaux qu'on avoit employés en la conſtruiſant. Ils penſent qu'il en eſt de même de nos corps, qu'après un certain tems (quelques-uns

en fixent le terme à ſept années) il ne reſte pas la moindre partie de matiére numérique dont ils étoient compoſés dans leur origine ; & que dans un vieillard de quatrevingt-dix ans, il ne reſte pas un atôme de la matiére dont il étoit compoſé, il y a ſoixante & dix ans. J'aurois quelques reſtrictions à faire à cette opinion ; mais ce n'eſt pas le lieu d'ouvrir ſur cela ma penſée. Les Phyſiologiſtes tirent ces principes de la diſſipation continuelle des parties de nos corps, & de la réparation continuelle de nos corps par la nourriture. Ils penſent que cette nourriture changée en fluide, ſe fige dans les places que la diſſipation de quelques parties laiſſe vacantes ; & qu'après un nombre d'années, notre corps eſt totalement renouvellé. Ils nient donc que le corps du vieillard de quatrevingt-dix ans, ſoit identique avec celui que le même homme avoit à l'âge de dix ans. Venons maintenant à M. Locke, qui certainement connoiſſoit cette doctrine, qui ſentoit qu'elle eſt irréconciliable avec le ſens de notre identité perſonnelle pour un Matérialiſte.

Il ſe ſentoit la même perſonne ſenſible qui avoit appris à lire, il y avoit bien des années. Cette identité ſentie ne

pouvoit être dans la matiére dont ſon corps étoit compoſé, lorſqu'il écrivoit ſon Eſſai, puiſque rien de cette matiére numérique n'avoit fait partie du corps qu'il avoit à l'âge de ſix ou ſept ans. Il ne pouvoit donc penſer que rien de ce corps qu'il avoit dans ces dernières années, ſe ſentît identique avec celui qu'il avoit dans ſon tendre âge. Il voyoit donc l'incompatibilité du ſens de ſon identité perſonnelle avec le renouvellement périodique de ſon corps. Et il étoit démontré par le ſens intime, qu'un corps tel que le corps humain, n'avoit, & ne pouvoit ſentir l'identité perſonnelle dans tous les tems; & cependant il falloit que cela fût poſſible, pour ſoutenir qu'un amas de matiére peut penſer. C'eſt ce que M. Locke prétendoit. Comment ſe tirera-t-il d'embarras? Il niera que le ſens de notre identité perſonnelle appartienne à notre ſubſtance, quelle qu'elle ſoit, matérielle ou immatérielle. Il niera que ce ſens annonce l'identité de notre individu. Il le fera conſiſter dans la conſcience de nos perceptions & de nos actions, quoiqu'elle varie, non de ſept ans en ſept ans, mais d'un inſtant à l'autre, puiſque d'un moment à l'autre nous changeons de penſées, de percep-

tions, de modes, de volontés. Il aſſurera de plus, comme ſimple Hiſtorien de ce qui ſe paſſe dans notre ame, c'eſt-à-dire, en affirmant le fait, & n'en donnant pas la moindre preuve, que cette conſcience de la ſuite de mes actions peut être identique, reſter la même, & conſtituer la même perſonne en paſſant de chez moi dans un autre homme. Cela étant ſuppoſé, M. Locke dira que la conſcience d'avoir appris à lire en tel tems, a filé ſucceſſivement ſur toutes les maſſes numériques de matière qui ſe ſont ſuccédées par les 7 ou 8 renouvellemens en total de toute la matière de ſon corps arrivés durant le cours de ſa vie. Ainſi le ſens de ſon identité perſonnelle eſt une ſorte de forme ſubſtancielle, qui voltigeant d'un individu dans l'autre, fait des deux une ſeule & unique perſonne, en leur donnant la même maniére numérique d'exiſter.

Locke n'a donc point rougi en nous diſant : « L'identité de perſonne ne conſiſte point dans l'identité de ſubſtance, » mais dans l'identité de conſcience ; de » ſorte que ſi Socrate & le Roi de Mogol participent à cette derniére identité, Socrate & le Roi de Mogol ſeroient une même perſonne ; que ſi

» même Socrate veillant, & Socrate dor-
» mant, ne participent pas à une ſeule
» & même conſcience ; Socrate dormant,
» & Socrate veillant ne ſont pas la mê-
» me perſonne. » Il eſt fort plaiſant d'imaginer l'identité de conſcience que Socrate avoit de ſes actions, de ſes penſées & de ſes ſenſations, errante pendant deux mille ans, ou dans le vuide, ou dans une multitude d'individus, tombant enfin ſur le grand Mogol, pour faire de celui-ci, non un ſecond Socrate, mais le Socrate identique qui mourut, il y a plus de deux mille ans, empoiſonné par une potion de ciguë. Les partiſans des formes ſubſtancielles n'ont j'amais ſoutenu rien de ſi ridicule. Au reſte il eſt conſéquent, lorſqu'il avance que Socrate veillant & Socrate dormant, ne ſont pas la même perſonne dans ſon ſyſtême, ſi la conſcience de la veille, eſt dans Socrate différente de celle du ſommeil. Mais il eût dû obſerver que Socrate veillant, a la conſcience de n'être plus dormant ; & par conſéquent qu'il n'eſt plus la même perſonne qu'il étoit lorſqu'il dormoit, puiſqu'il n'a plus l'identité de conſcience. Et malheureuſement le P. Roche, & tous ceux qui ne mettent pas le ſens de l'identité perſonnelle

dans l'identité de la ſubſtance, ſeroient contraints de faire le même aveu, quelque ridicule qu'il paroiſſe.

Il eſt très-facile de faire évanouir le monſtre de doctrine que M. Locke introduit dans le monde philoſophe. La conſcience de nos actions & de nos perceptions n'eſt autre choſe que nos vouloirs, nos perceptions, nos ſenſations ſenties par notre individu. Or, en moi chaque vouloir, chaque mode, eſt numériquement différent de tout autre, ſoit que je les aye enſemble, ſoit que je les aye ſucceſſivement. La ſenſation du verd eſt numériquement différente de celle du ſon, elles ne ſont point identiques. Donc les conſciences de ces deux ſenſations ne ſont pas identiques. La conſcience de vouloir que j'avois hier de jeûner, n'eſt pas la même que la conſcience de ne pas vouloir jeûner aujourd'hui. La conſcience que j'avois de tout ce qui ſe paſſoit en moi quand j'apprenois le Rudiment, n'eſt pas identique avec la conſcience de ce qui ſe paſſe actuellement dans mon eſprit. Donc le ſens intime de notre identité perſonnelle que Locke reconnoît, n'eſt point dans la ſuite des conſciences de mes modes, de mes penſées, de mes vou-

loirs, de mes ſenſations : donc il n'appartient qu'à mon individu même, lequel ſeul ſubſiſte le même être ſous une infinité de modes différens, ſous une infinité d'affections différentes, & de vouloirs qui ſe contrediſent d'un jour à l'autre. Cette démonſtration ; car, c'en eſt une, V. E. le juge ainſi, j'en ſuis perſuadé, en écraſant le ſyſtême de Locke, fait tomber l'opinion de tous ceux qui veulent que nous n'ayons conſcience que de ce qui eſt paſſager dans notre ame, & en particulier ſur la doctrine du P. Roche.

Je craindrois moins pour le P. Roche, Monſeigneur, la Dialectique des Matérialiſtes, que celle de nos nouveaux Spinoſiſtes, ſi ceux-ci venoient à comprendre quel uſage ils pourroient faire de la doctrine de notre pieux Ecrivain. Le peu qui nous reſte de Matérialiſtes ne philoſophe point ; car le Matérialiſme ne peut être une eſpèce de Philoſophie. Mais nos Spinoſiſtes ſont des raiſonneurs aſſez ſubtils. Ceux-ci abandonnent le Matérialiſme de Locke, & réforment d'autres points de la doctrine de cet Anglois à laquelle ils ſont fortement attachés. Ils ſe confondent adroitement avec ceux de nos Auteurs qui, Catholiques bien décidés,

& ſans reproches, ſont yvres de la beauté prétendue de la Métaphyſique de Locke, & panchent vers le Spiritualiſme univerſel. Nos Spinoſiſtes déliés renoncent hautement à la méthode de raiſonner par des abſtractions, & par conſéquent à celle de Spinoſa, qu'ils dédaignent de reconnoître pour maître; & ſont pour cette raiſon toujours en colère, lorſqu'on leur donne le nom de Spinoſiſtes. Mais ils prétendent appuyer ſur des faits le ſyſtême de Spinoſa, & mériter la gloire de la ſeconde invention. Voici comme ils procédent dans leur raiſonnement.

« Nul homme ne ſe ſent un fond d'être qui lui ſoit propre. L'ame ſe ſent » exiſter par la ſeule conſcience de » ſes modalités paſſagères. Le moi n'eſt » que l'enſemble du ſouvenir des perceptions qu'on a eues jointes à celles que » l'on a actuellement. Le ſujet de ſes mo» des & de ſon moi eſt donc inconnu à » l'ame. Mais ſi elle conſidère qu'elle a » la perception de l'être infini, de la ſub» ſtance univerſelle; & que, comme le » ſoutiennent les Docteurs Chrétiens les » plus zélés & les plus éclairés, l'idée » de la ſubſtance divine eſt innée; alors » elle connoît le ſujet de tous les modes

» accidentels dont elle a conſcience. Mais » cette conſcience n'eſt, ni ne peut être une » ſubſtance, elle eſt elle-même un mode » de la ſubſtance infinie. Car nul mode, » comme l'enſeignent M. Deſcartes & » s'Graveſande ſon antagoniſte, ne peut » être conçu, & encore moins ſenti exi- » ſtant que dans la ſubſtance individuelle » modifiée. Et puiſque d'un côté nous » ſommes aſſurés de l'exiſtence de nos » perceptions, quelles qu'elles ſoient, » ſans connoître, ni ſentir aucune ſub- » ſtance particuliére à laquelle elles ap- » partiennent; & que de l'autre côté, » nous ne ſentons l'exiſtence d'aucune » ſubſtance, que celle de l'individu infini : » donc les perceptions, les modes de » chacun de nous appartiennent à la ſub- » ſtance infinie & univerſelle, à l'indivi- » du néceſſaire & éternel. Ce qui eſt » démontré dans le fait. »

V. E. n'eſt point inquiéte de ce que j'ai à oppoſer à cette démonſtration prétendue. Elle ſe rappelle ce que j'ai donné contre les Spinoſiſtes dans la partie comique de mon Examen des Diſcours de l'Eſprit, ſoit qu'ils ſe reconcilient avec l'idée innée de la Divinité; ſoit qu'ils la rejettent avec les fidèles diſciples de Locke; je leur oppoſe leur propre expérience,

& celle de tous les hommes. « Vous-
» même, dirai-je à un Spinoſiſte, vous
» vous ſentez le même fond d'être que
» vous étiez dans votre premiére jeu-
» neſſe; & vous diſtinguez ce fond per-
» ſonnel & identique de toutes les affec-
» tions, de toutes les perceptions que
» vous avez éprouvées dans le cours de
» votre vie. Elles ne ſont plus, & vous
» êtes. Votre mémoire n'eſt que le rap-
» port de certaines circonſtances de votre
» vie à une époque de la continuité
» identique de votre ame. Vous ſentez
» que ce fond individuel n'eſt pas le mien,
» & que vos modalités propres n'appar-
» tiennent point à moi, ni à rien qui ſoit
» commun à vous & à moi. Je conviens
» avec vous que dans la conſcience de
» votre identité, vous avez la percep-
» tion de l'exiſtence de la cauſe ſouve-
» raine. Car vous vous ſentez un effet,
» une production, un être qui a commen-
» cé. Mais j'en conclus que vous êtes
» obligé de vous diſtinguer de l'être in-
» fini, comme l'effet produit de ſa cauſe
» produiſante. »

« Après cela, oſeriez-vous ſoutenir
» encore que le fond identique perſé-
» vérant & perſonnel qui a paſſé ſous
» tant de différentes modalités paſſagères,

nos idées, tant de celles qui tiennent à l'infini que de celles dont les bornes ſont indéfinies. Vous penſerez même que je ne dois pas être dans le cas de preſque tous les Philoſophes, qui ſe trouvent tout auſſi embarraſſés, lorſqu'il s'agit de définir la lumiére par laquelle les eſprits ſont immédiatement éclairés, qu'ils le ſont quand ils tentent de décrire la conſtruction organique de la lumiére, d'où dépend la variété des couleurs. Effectivement il me ſemble que je donnerois une définition claire des idées, en diſant que *ce ſont les objets de nos perceptions conſidérés par l'ame, comme des modéles* imitables à l'infini, ou à l'indéfini.

Traité de la nature de l'ame, t. 2. p. 6.

Le P. Roche donne des idées de la définition la plus vague que je connoiſſe. « C'eſt, dit-il, une notion qui eſt dans » l'ame, & qui lui fait appercevoir quelque choſe clairement ou ſombrement. » On auroit bien de la peine à appliquer cette définition à la doctrine que l'Auteur va nous débiter. Il diſtingue deux ſortes d'idées, d'intellectuelles & de ſenſibles; » & celles-ci, ſelon l'ordre que Dieu a » établi, ne ſçauroient entrer dans l'ame p. 4. » que par quelqu'un des ſens. *Le Moteur* » *ſupréme les donne de la méme maniére que*

» *ſi les objets* ſenſibles *agiſſoient ſur mon ame.*»
J'obſerve en paſſant qu'il eſt impoſſible de concevoir que les objets agiſſent ſur l'ame. Il ſubdiviſe les idées qu'il appelle intellectuelles. Les unes ſont, à ſon avis, eſſencielles à toute intelligence, & l'on ne conçoit pas qu'un être puiſſe exiſter ſans elles. Celles-là, qu'on appelleroit innées, forment le premier chef de la conteſtation mue entre nous. Et il prétend démontrer que nous naiſſons avec de telles idées par trois principes, que ni vous, Monſeigneur, ni moi ne pouvons lui accorder; & tous trois ſont pris dans la ſublime région des abſtractions.

Voici le premier. « L'ame étant eſſen-» ciellement ſpirituelle, ayant été créée » penſante, il faut néceſſairement que » dès ce premier inſtant, il y ait quel-» qu'objet réel auquel elle penſe: Car, » diroit-on que dans ce premier moment, » l'ame penſe à rien? Penſer à rien, & » ne point penſer du tout, c'eſt la même » choſe. »

Que l'ame ait été créée penſante; qu'il ſoit eſſenciel à la ſubſtance ſpirituelle de penſer: c'eſt préciſément le point de la queſtion que le P. Roche entreprend de prouver; il eſt eſſenciel à cette ſubſtance de ſentir ſon exiſten-

ce individuelle, en ſentant ſon exiſtence, elle a la perception de l'exiſtence de la cauſe qui lui imprime l'être ; & étant unie par cette cauſe à une maſſe corporelle, elle a de plus le ſens de la coexiſtence & de la propriété de ſon corps. Voila trois objets toujours préſens à l'ame. Si le P. Roche appelle penſée la perception de ces trois objets, il n'y a point de diſpute entre nous. Je conviens que l'ame penſe toujours, mais je nie que ces trois objets ſoient trois idées. Sur quoi me fondé-je ? ſur ce que la perception de mon exiſtence individuelle & identique, n'a nulle univerſalité. Il ne me conſidéroit pas, je m'imagine, lorſque j'étois dans le ſein de ma mere, comme un modèle imitable à l'infini. Je n'avois pas la notion univerſelle de la nature humaine. Je ſentois l'exiſtence de ma cauſe, ſans doute ; mais je n'étois pas capable de diſcerner ſi elle étoit finie, ou infinie ; & ne ſçachant ce que c'eſt qu'opérer par le vouloir, je n'avois nulle idée de l'activité infinie à laquelle je devois l'être. Je ſentois encore la coexiſtence d'un volume ayant trois dimenſions : mais cet objet qui m'étoit préſent n'avoit point d'univerſalité, étoit numérique, ne pouvoit me préſenter une idée.

Le ſecond principe vient d'être rejetté. » Cet objet de la penſée de l'ame, & » qu'elle apperçoit dès le premier mo» ment de ſon exiſtence, on le doit nom» mer idée. »

Le troiſième : « L'objet de cette pen» ſée, ou l'idée que l'ame a dans ce pre» mier moment, doit répondre à ſa di» gnité. » Parle-t-il des ames de nos premiers Parens ? la propoſition eſt inconteſtable. Parle-t-il des premiers momens de notre ame ? Quelle en eſt donc la dignité ? Appelle-t-il la révélation à ſon ſecours dans une queſtion purement philoſophique ? Il a tort de prendre cette voie ; & de plus elle l'écarte de ſon but. La dignité de nos ames eſt nulle ſuivant la foi, puiſque nous naiſſons proſcrits & déchus des droits de l'innocence. Appelle-t-il la nature à ſon ſecours ? L'enfant naît en déteſtant, pour ainſi dire, ſa premiére maniére d'être. Ses pleurs annoncent que ſon entrée dans ce monde eſt douloureuſe, & qu'il n'y vient pas pour être ſolidement heureux. A-t-il les apparences d'un enfant de Dieu ? N'a-t-il pas l'air d'un eſclave deſagréable à ſon maître ? Que cet enfant ſoit né ſauvage, ſuivez le cours de ſa vie ; & voyez comment il eſt traité par le Dieu juſte ; certainement

ſuivant la dignité dans laquelle il eſt né. Or, de la maniére dont il eſt traité, on ſoupçonne naturellement, comme je le démontrerai ailleurs, qu'il a contracté quelque vice qui mérite que Dieu ſe dérobe à ſes regards.

« En effet, continue l'Auteur, l'ame » a été créée pour ſervir Dieu ; c'eſt-là » ſon eſſencielle deſtination. Donc en » commençant d'être, elle doit avoir » quelque notion de cet objet. Je l'a» voue, la foi nous apprend que par » une ſuite du péché d'Adam, l'ame » dans ſon origine commence à être » éloignée de ſon Créateur. » Voila la dignité de l'ame : « mais il faut du moins » qu'en ce moment, elle en ait quelqu'i» dée, au moins ſombre & confuſe. Sans » cela on ne conçoit pas, comment une » créature ſpirituelle pourroit être cou» pable. » On rabbat bien de la dignité qu'on avoit ſuppoſé dans l'homme ; on ne veut plus qu'il connoiſſe Dieu, comme étant digne de le connoître ; mais comme ayant beſoin de le connoître, pour pécher en lui refuſant ſon amour. La foi n'oblige perſonne à concevoir comment le péché originel eſt contracté. Elle oblige ſimplement à le croire. La raiſon abandonnée à elle-même eſt obligée, je le démontrerai

montrerai ailleurs, de le ſoupçonner en deſeſpérant auſſi de le comprendre. On ne conçoit pas non plus comment une intelligence peut ſe rendre coupable ſans faire uſage de ſa liberté ; on ne ſe croit pas obligé pour cela de croire que le péché originel eſt libre de la part des enfans.

« Ainſi, pourſuit l'Auteur, il eſt cer-
» tain que l'ame en commençant d'être,
» doit avoir quelque notion du bien
» ſuprême ; mais peut-elle avoir cette
» notion, ſans qu'elle ait en même tems
» une certaine connoiſſance de ce qu'elle
» eſt, de ce qu'elle doit être, & de
» ce qu'elle doit faire, pour atteindre
» à ſa fin ? Une créature penſante, faite
» pour Dieu, & à ſon image, ne ſçau-
» roit être, ni être conçue autrement. »

L'Auteur ne prend pas garde où il ſe laiſſe mener par ſon zèle pour les idées innées. Il oublie que l'ignorance eſt l'appanage de l'homme tombé. Suppoſe-t-il donc la liberté dans l'ame au moment de la conception, comme le P. Malebranche l'a ſoutenu très-gratuitement ? Sans liberté, de quoi ſerviroit à la nouvelle créature la connoiſſance de ſes devoirs ? Suppoſe-t-il que dans ce premier moment l'ame de l'enfant a l'idée de la poſſeſ-

ſion de Dieu ? Suppoſe-t-il enfin que Dieu révéle à cette ame les moyens ſurnaturels par leſquels elle peut remplir ſa fin, & ſans leſquels il eſt impoſſible de plaire au Créateur ? Pardonnez, Monſeigneur, cet écart aux bonnes intentions très-connues de l'Auteur. Je n'inſiſte pas davantage ſur un point qui n'eſt pas du reſſort du tribunal de la raiſon devant lequel nous plaidons l'Auteur & moi.

Suit ſa démonſtration prétendue dans laquelle il s'arrange ſur ces trois principes, dont nous venons de reconnoître la fauſſeté ; & qu'en conſéquence il eſt inutile de diſcuter. Auſſi ne s'y repoſe-t-il que de bonne ſorte. Ayant conclu que la premiére idée eſt celle de l'infini ; « ce qui doit, dit-il, s'entendre de toutes » les ames ſans exception, » il nous propoſe deux autres démonſtrations.

La premiére roule ſur un équivoque que j'ai déja levé dans le premier article. « Toutes les intelligences créées ont une » pente invincible pour le ſouverain bien. » Il veut dire vers le bien-être en général : car s'il diſoit que c'eſt vers Dieu, il contrediroit l'expérience. « Mais l'ame » ſe portera-t-elle vers le ſouverain bien » ſans en avoir l'idée ? cela ſeroit incon-

» cevable. » J'ai déja dit que l'amour inné eſt celui de notre être individuel : que cet amour eſt prêt à ſe déclarer pour toute modalité qui nous rendra heureux, dès qu'elle ſe préſentera ; mais qu'avant d'avoir été ni bien ni mal affectée, l'ame n'a d'idée ni générale, ni particuliére du bien-être. « Mais ce bien ſuprême » n'eſt autre choſe que l'infini. » On nie qu'elle connoiſſe le bien ſuprême. « Il eſt donc démontré que l'ame de » l'enfant, même dans le ſein de ſa mere, » n'a pas moins l'idée de l'infini, que » l'ame de l'adulte. » Démontré, comme vous voyez, Monſeigneur.

La ſeconde eſt dans le genre des abſtractions les plus fortes. « Lorſque » les enfans, nous dit l'Auteur, commencent à ouvrir les yeux à la lumiére, » ils commencent à connoître les objets » qui les environnent ; ils connoiſſent » donc le fini. Or, il eſt impoſſible de connoître le fini, ſans avoir l'idée de l'infini p. 12. » ... Le fini n'eſt tel que par la négation de » l'être qui lui manque pour atteindre à » l'infini ; mais cette négation n'eſt pas » quelque choſe de poſitif, c'eſt un pur » néant. Et comme le néant n'eſt pas in- » telligible par lui-même, il s'enſuit que » cette négation d'être qui manque au

» fini, ne ſçauroit être apperçue que » dans l'objet qui contient tout être. » Or, quel eſt-il cet objet immenſe ? » Le bon ſens crie que c'eſt l'être in- » fini, c'eſt l'être ſans bornes. L'ame » ne ſçauroit donc voir le fini qu'en » même-tems elle ne voye l'infini. »

Il donne enſuite l'exemple d'un pied ; & prétend qu'il n'eſt connu qu'autant qu'on ſçait qu'il lui manque cinq pieds pour faire la toiſe. Mais la toiſe dont il eſt queſtion eſt intellectuelle ſelon l'Auteur ; & elle eſt vue dans l'être incréé. L'Auteur oublie ce que lui a dit ſon maître & le mien, le P. Malebranche, que ſans les découvertes de la longueur du pendule, pour faire un certain nombre de vibrations, on ne pourroit plus retrouver la toiſe & le pied, ſuppoſé que toutes ces meſures fuſſent perdues. Le P. Malebranche ne reconnoiſſoit donc point la toiſe intellectuelle réſidente dans l'être incréé, où, comparée à l'immenſité, elle devroit être zéro. En vérité, Monſeigneur, ce ne ſont que de ſçavans badinages que tous ces raiſonnemens : tout être fini eſt fini, par ce qu'il eſt en lui-même, la ſuperficie des corps donne leur limitation. De même l'enfant ſent ſon exiſtence individuelle, ſent tout ce

qu'il eſt, & ne ſe compare à rien d'étranger à lui. Il eſt donc faux que le fini ne puiſſe être connu que par l'infini.

V. E. ne ſçauroit croire, Monſeigneur, à quoi le P. Roche réduit l'idée innée de l'infini dont il fait tant de bruit: à une pure contradiction. Dans un endroit, il dit que l'idée de l'infini porte deux caractères principaux. 1°. « C'eſt » l'être de Dieu, *& par conſéquent ſa* » *ſubſtance.* 2°. Elle nous le montre com- » me un bien infiniment parfait. » Il dit ailleurs: « Les enfans voyent réellement » Dieu; & cependant ce divin Etre ne » leur paroît que dans un lointain preſ- » qu'immenſe. Sa pure ſpiritualité, ſa » toute-puiſſance, ſon aſſéité, &c... ne » ſe montrent point dans la perception » qu'ils ont de Dieu, ils ne voyent que » l'infini, & encore d'une maniére vague, » & imparfaite. Ainſi cette perception » de l'Etre ſuprême, quoique permanente, » perpétuelle, n'a pourtant rien que de » confus. » C'eſt donc l'infini détaché de la ſubſtance divine, de l'eſprit infini, tout-puiſſant, exiſtant néceſſairement, que les enfans voyent, ſelon le P. Roche. Ils ne voyent point l'eſſence, ni la ſubſtance divine, quoiqu'il l'ait dit plus

p. 221

T. 2. p. 69.

haut ; ils ne voyent point le ſouverain bien, puiſque l'infini détaché de la réalité ſans bornes, ne peut être le ſouverain bien ; c'eſt l'infini vuide, lequel n'étant aimable ni peu ni beaucoup, ne ſçauroit être le ſouverain bien. La contradiction eſt palpable, & la révélation d'un tel infini eût été fort inutile à l'homme innocent, & le ſeroit de même dans les enfans, pour leur donner la connoiſſance de Dieu, de leur fin, & de leurs devoirs à l'égard de la Divinité. Cette obſervation détruiroit ſeule la démonſtration de l'idée innée, que l'Auteur a prétendu tirer de la dignité de l'ame.

On pourroit ſauver cette contradiction, Monſeigneur, en diſant que lorſque le P. Roche écrivoit que l'idée innée de Dieu ne renferme, ni la pure ſpiritualité, ni la toute-puiſſance, ni l'aſſéité, c'étoit dans un moment de diſtraction ſur le fond de ſon ſyſtême. Car il ſuppoſe ſi bien que l'idée innée renferme l'eſſence de la Divinité, que c'eſt dans cette eſſence qu'il prétend que nous voyons les archetipes de toutes choſes. Et cette prétenſion eſt un troiſième chef de la conteſtation que lui & moi nous avons enſemble.

p. 128. « Quand vous voyez, dit-il à Théo-

» dore ſon éleve, quelque figure géo-
» métrique tracée ſur le papier, comme
» ſeroit un quadrilatère, vous en aſſurez
» l'eſſence d'une maniére auſſi conſtante,
» auſſi imperturbable, que quand vous
» déterminez la nature de la vertu...
» Les idées ſur leſquelles vous formez
» ce jugement étant toujours préſen-
» tées comme éternelles & immuables,
» vous ne ſçauriez les voir que dans
» le ſeul milieu où elles ſont; ſçavoir,
» l'eſſence divine. C'eſt donc l'arche-
» tipe du quadrilatère ſenſible que vous
» découvrez. » Je découvre le quadrila-
tère ſenſible comme une figure numéri-
que ſur le papier où il eſt tracé; &
je ne vois pas d'archetype auquel je
puiſſe le comparer. Et de quoi me ſerviroit
de comparer ce quadrilatère à ſon arche-
type prétendu? Je vois qu'il a quatre côtés,
& que toute figure qui en aura plus ou
moins, ne lui reſſemble point. Je me ſens
le pouvoir de faire une figure ſemblable ſur
quel côté il me plaira; la comparaiſon du
pouvoir que je me ſens avec la figure
que j'ai ſous les yeux, ſuffit pour que
le quadrilatère devienne un modele in-
défini de toute figure compriſe ſous
quatre côtés; & ſi m'élevant au-deſſus
de mon propre pouvoir, je compare ce

quadrilatère numérique à l'activité infinie; il n'eſt plus un modèle indéfini, il devient infini. Je dis plus, quand j'accorderois au P. Roche, qu'un Lappon, & un Géomètre voyent en Dieu l'archetype de ce quadrilatère, il faudroit encore comparer l'archetype même à la toute-puiſſance, pour penſer qu'il eſt imitable à l'infini ſous quelque côté donné que ce puiſſe être. Il n'ajoûteroit donc rien à nos connoiſſances à cet égard.

Mais l'Auteur vous ſemblera bien ſingulier, quand vous ſçaurez, Monſeigneur, qu'il ſoutient que notre ame ne voit que les archetypes. Et vous l'allez voir dans un phénomene tout ſimple qu'il explique à ſa maniére. « Un » jeune homme apperçoit en même-» tems un arbre & une montagne, & » il n'héſite point à dire que ces deux » corps ſont très-différens l'un de l'au-» tre. Il en juge ainſi par la même rai-» ſon, & avec la même aſſurance qu'il » connoît que ſix eſt plus grand que » trois... La raiſon en eſt évidente. Ce » jeune homme apperçoit non les arche-» types particuliers des deux corps in-» dividuels qu'il a ſous les yeux, mais » les *archetypes qui repréſentent* un arbre » & une montagne en général. Et comme » l'archetype d'un arbre, ne peut être

» l'archetype d'une montagne, le jeu-
» ne homme qui voit manifeſtement ces
» deux idées, aſſure qu'elles ſont incom-
» patibles. Envain toute la terre lui ſou-
» tiendroit qu'un maronnier & le mont
» Pira peuvent être la même choſe, il
» répondra ſans la moindre héſitation,
» que ces deux idées s'excluent auſſi eſſen-
» ciellement, que l'idée de trois exclut
» celle de ſix. »

Que les Partiſans des idées innées ſe donnent de tourment, quand ils veulent appliquer leurs ſyſtêmes à quelques détails! Que de mépriſes dans le texte que je viens de tranſcrire, & qui n'eſt pas immenſe! 1°. L'Auteur ſuppoſe en Dieu non-ſeulement un archetype pour chaque eſpèce de choſes, comme pour une montagne, pour un arbre en général, mais encore autant d'archetipes qu'il peut y avoir d'individus de chaque eſpèce. Dès-lors l'archetype d'une eſpèce comme de l'eſpèce humaine ſeroit très-inutile en Dieu; puiſque celui d'un ſeul homme pourroit ſervir de modèle à la toute-puiſſance, pour créer tous les hommes poſſibles. 2°. Pourquoi dans le phénomene propoſé Dieu montreroit-il au jeune homme, les archetypes incompatibles de la montagne & de l'arbre,

au lieu de lui préſenter les archetypes individuels de telle montagne & de tel arbre. 3°. L'Auteur veut que le jeune homme ne juge qu'un maronnier & le mont Pira ne peuvent être la même choſe, que parce que les deux types abſtraits & univerſels d'une montagne & d'un arbre ne peuvent être la même choſe. C'eſt donc en Dieu qu'il voit deux objets incompatibles. L'idée eſt belle! 4°. Dans le fait quel eſt homme qui connoiſſe l'archetype d'un maronnier, & celui d'un cerifier. Si les archetypes des plantes étoient connues, nos Botaniſtes ſeroient bien à leur aiſe.

La troiſième mépriſe que je reprends dans ce texte, vous cauſera de l'étonnement, Monſeigneur; vous aurez une répugnance infinie à reconnoître en Dieu des choſes incompatibles; vous vous perſuaderiez que rien n'eſt ſi contraire à la ſimplicité de l'Etre ſouverain. L'Auteur l'a bien ſenti. Il ne veut pas que Dieu contienne la foule innombrable d'idées d'une maniére formellement diſtincte, comme le *ſont les points d'un tableau.* « Il
289. » y auroit, dit-il, autant d'extravagance » que d'impiété à le prétendre. Je l'a- » voue, il eſt extrêmement difficile de » concevoir comment toutes ces idées

» demeurent *diſtinctes* dans un être infini-
» ment un ; mais il eſt démontré *qu'elles*
» *le ſont* , puiſque ſans cela Dieu ne
» pourroit diſtinguer les objets qu'il
» apperçoit : d'un autre côté, il eſt éga-
» lement certain que cette diverſité d'i-
» dées ne donne aucune atteinte à la
» ſimplicité infinie. Ainſi cette variété
» inépuiſable d'idées n'eſt réellement
» qu'un. »

Il eſt bien difficile de comprendre ce que le P. Roche avoit dans l'eſprit quand il parloit ainſi : les idées ſont diſtinctes en Dieu ; l'une n'eſt pas l'autre, elles ſont incompatibles ; elles ne ſont pas diſtinctes comme les points d'un tableau ; mais elles le ſont, & cependant elles ne ſont réellement qu'un. Quant à ſa maniére de démontrer que les idées de Dieu ſont diſtinctes, elle m'embarraſſe peu ; elle roule ſur l'impoſſibilité de comprendre de notre part, comment Dieu verroit divers objets diſtincts. Nous confeſſons cette impoſſibilité ; & cependant nous n'inférons pas de cette impoſſibilité que Dieu ne puiſſe voir divers objets diſtincts d'une maniére qui lui eſt propre, & qui eſt un myſtère pour nous.

Je croirois, Monſeigneur, débrouiller le cahos que les idées innées ont mis

dans la tête du P. Roche. Il ne veut pas que les idées de Dieu ſoient diſtinctes comme les points d'un tableau ; mais peut être prétend il qu'elles le ſont comme les points de viſion le ſont en nous, lorſque nous regardons une campagne immenſe ; Paris, par exemple, vû de la maiſon du P. de la Chaiſe. J'ai dit dans mes Lettres à un Matérialiſte qu'autant que la lumiére renvoyée par les objets marquoit de point d'optique ſur la rétine, autant Dieu imprimoit à notre ame de points de couleur, de modes particuliers de couleur. C'eſt, par parenthèſe, la ſeule obſervation, parmi un très-grand nombre que j'ai réunies dans cet ouvrage, qui ait plû au P. Roche. Et je ne ſçavois pourquoi elle avoit trouvé grace devant ſes yeux. Je le ſçai maintenant. J'ai dit de plus que cette multitude innombrable de modes divers dont l'un n'eſt pas l'autre, bien loin de nuire à la ſimplicité de l'ame, la ſuppoſoient au contraire. Et je l'ai démontré : parce que l'unité ſeule peut ſaiſir l'enſemble de tous les points d'optique ; ſi l'ame étoit compoſée comme la rétine de divers points, dont chacun eût un mode de couleur affecté, chacun de ces points de l'ame verroit un point,

& rien de l'ame ne verroit l'image, ou le tableau. Ainſi en ſuppoſant que les points de la rétine fuſſent ſenſibles, chacun de ces points verroit un point particulier de l'image, & rien de la rétine ne verroit l'image total. Or, j'imagine que le P. Roche ayant bien conçu, que ce nombre innombrable de modes différens n'étoit en nous que la même ſubſtance modifiée à la fois d'un très-grand nombre de maniéres, Dieu, quoi qu'il ait comme nous des notions diſtinctes de toutes les eſſences, & la vue de chaque objet numérique, ne laiſſe pas d'être infiniment ſimple. Il eſt facile de diſſiper ſon illuſion. On lui accorderoit que la ſubſtance divine ſeroit ſimple; mais on lui nieroit que la ſcience divine le fût; comme on lui niera que la ſcience humaine formée par des perceptions différentes dont l'une n'eſt pas l'autre, ſoit ſimple. Or, cette ſimplicité de la ſcience & de la viſion de Dieu, il devoit l'apprendre du dernier Pere de l'Egliſe gallicane, dont il (le P. Roche) cite un beau paſſage. Les vérités éternelles, s'écrie le grand 283.
Boſſuet, que tout entendement apperçoit toujours les mêmes, « ſont quelque » choſe de Dieu, ou plutôt ſont Dieu

» même. Elles ne ſont toutes au fond
» qu'une ſeule vérité... La vérité eſt une
» de ſoi : qui la connoît en partie en
» connoît pluſieurs ; qui les verroit par-
» faitement, n'en verroit qu'une. »

L'Auteur va bientôt reculer tout autant pour le moins qu'il a avancé ; il va nous prouver que ces archetypes diſtincts dans la divinité, & que nous voyons, ſelon lui, ne nous ſervent de
392. rien pour connoître les objets. » Quoi-
» que nous concevions aſſez diſtincte-
» ment, comment l'eſprit humain apper-
» çoit les idées des corps, la façon
» dont il connoît leurs qualités ſenſi-
» bles, leur étendue, leur matérialité,
» ſemble être peu concevable. „ « Je
» dis la même choſe, continue-t-il, à
» l'égard de ce qui différencie les corps
» numériques, quand vous vous appro-
» chez d'une allée de peupliers ; vous
» remarquez que, quoiqué de la même
» ſorte, ils ſont diſtingués les uns des
» autres ; loin de les confondre vous
» aſſignez à chacun d'eux un caractère
» individuel qui diſtingue le numérique
» d'un peuplier, du numérique de l'au-
» tre. »

Je l'interromps un petit moment, Monſeigneur, pour lui demander, & à

tous les voyans en Dieu, ſi, lorſque je vois deux peupliers, je vois deux archetypes des peupliers; ou ſi je vois deux fois le même archetype. La queſtion me paroît curieuſe. V. E. verra bientôt pourquoi.

« Or, il paroît abſurde, continue-t-il, » de ſoutenir que vous appercevez en » Dieu cette différence ſenſible; cinq » ou ſix mois après, au printems ſur- » tout, ſi vous revenez au même en- » droit, vous revoyez ces arbres dans » un état différent, parés du verd naiſ- » ſant: vous reconnoiſſez dans ces peu- » pliers un changement de forme & d'é- « tat. »

Il faut le ſuivre, Monſeigneur, je le fais parler long-tems; mais il dit des choſes très-intéreſſantes, & contre lui. » Or, ce changement de décoration que » vous remarquez dans chaque arbre, » vous ne direz pas ſans doute qu'il ap- » partient à l'archetype individuel de » chaque peuplier en particulier. Eter- » nels, invariables, les divers archety- » pes ne nous préſentent jamais rien de » paſſager, & de variable; ainſi ce » n'eſt point en eux, ni en Dieu par » conſéquent, que l'ame apperçoit ce » qui différencie ſenſiblement les corps

» numériques les uns des autres. »

Si les archetypes divins ne nous préſentent j'amais rien de paſſager & de variable ; ſi, comme il l'avoit dit plus
p. 391. haut, « quand l'homme les apperçoit, » ils ne lui préſentent rien que de clair » & d'immuable, » nous n'y voyons donc ni le type de la matiére variable à l'infini en figure, en mouvement, en ſituation de repos, ni le type des eſprits, dont les perceptions, les penſées, les affections peuvent auſſi varier à l'infini; ni celui d'aucune créature, puiſque toutes ſont ſujettes au changement. L'archetype du peuplier devroit repréſenter un arbre où la ſéve monte en certain tems, & ceſſe de monter dans d'autres. Nous n'en voyons donc point l'archetype.

L'Auteur ne ſoupçonne pas même la difficulté que je lui fais ; & il ne penſe qu'à expliquer en quel ſens très-véritable, dit-il, on peut ſoutenir que c'eſt
p. 393. en Dieu qu'on voit les corps. « 1o. C'eſt » voir une choſe en Dieu que de voir » ce qui en conſtitue, ce qui en fait » l'eſſence. En effet, lorſqu'un Philo» ſophe en penſant à un éléphant, con» çoit cet être phyſique ſans aucune ima» ge matérielle, il en a l'idée, il en

» apperçoit donc l'eſſence... ſi après avoir
» conçu le corps de cet animal d'une
» maniére intellectuelle, il voit ſenſi-
» blement quelqu'éléphant en particulier,
» l'idée du corps qui ſera alors préſente
» à ſon eſprit n'eſt pas changée; dans
» le fond c'eſt la même que ce Philo-
» ſophe concevoit d'abord par pur en-
» tendement. Or, une idée qui porte
» ce caractère ne ſçauroit ſe voir autre
» part qu'en Dieu.

Quel eſt donc le Philoſophe qui puiſſe ſe former l'idée d'un éléphant ſans en avoir l'image? Tous les animaux, tous les végétaux, tous les mineraux, ſont pour le plus grand Philoſophe, ce que fut une montre pour le premier Indien à qui l'on préſenta une de ces ingénieuſes machines. L'Indien voyoit la montre & très-diſtinctement, mais en voyoit-il les principes conſtitutifs; il ne voyoit au contraire préciſément que ce qui cache les reſſorts qui la font mouvoir. Voila ce que nous ſommes vis-à-vis des merveilles de la nature. Voilà ce qu'étoit le P. Malebranche, quand voyant un cheval, il imaginoit en voir l'eſſence dans le Verbe, il ne voyoit que le poil dont la peau de l'animal eſt couverte, & qui n'eſt pas eſſenciel à l'a-

nimal ; & cette peau couvroit toute la conſtruction animale, & l'appareil du cerveau par lequel le cheval eſt réellement diſtingué de tout autre animal. Mais il en voyoit la forme extérieure, me dira-t-on ; oui, mais non l'eſſence de cette forme. Connoit-il la courbe préciſe qui fait l'encolure du cheval, l'eſſence de toutes les courbes qui forment ſon ventre, ſon poitral ? &c. Nous pouvons donc affirmer que dans le fait nous ne voyons l'eſſence d'aucun animal, d'aucun minéral, d'aucun végétal. Nous voyons dans tout cela l'eſſence de la matiére, ou les trois dimenſions ; mais c'eſt tout.

La vue même des figures géométriques n'embraſſe pas leur eſſence ; & c'eſt à de tels exemples que l'Auteur eût dû s'attacher par préférence à celui de l'éléphant dont il veut inutilement qu'un Philoſophe connoiſſe la nature ſans avoir vu l'animal, ni en peinture, ni en réalité ; & il ne découvriroit pas même cette nature à la vue de l'animal. Que ne ſuppoſoit-il que le jeune Paſcal n'ayant jamais vû d'ellipſe, ſe fût propoſé ce problême. Ayant pris dans une ligne droite deux points également diſtans des extrémités, trouver une courbe telle

que les lignes droites tirées de ces deux points, à un point quelconque du périmètre, ſoient égales priſes enſemble à la ligne donnée. Il ſe ſeroit formé l'idée de l'ellipſe. Qu'un ami de ſon pere lui eût fait remarquer une piéce de gazon terminée elliptiquement, l'enfant y eût-il reconnu l'eſſence de la courbe qu'il avoit trouvée. Certainement le jeune enfant n'eût pu l'aſſurer. Il eût donc vu alors une ellipſe ſans en voir l'eſſence, quoique néanmoins il eût connu cette eſſence. Que l'on préſente une figure de cette eſpèce à une compagnie dont un ſeul homme eſt géomètre, la verra-t-il autrement qu'elle ne ſera vue par les autres? non certainement; ſa mémoire pourra lui rappeller l'équation de cette courbe, & même la maniére dont elle a été tracée; mais ſon œil ne pourra exactement déterminer les deux foyers dont le reſte de la compagnie ne ſoupçonnera ni la réalité, ni la néceſſité. Ainſi c'eſt un point de fait univerſellement établi par l'expérience que nos ſens ne nous révélent ni l'eſſence des corps, ni celles des figures réguliéres ou irréguliéres; & qu'ils ne renferment point la perception de ces mêmes eſſences dans la divinité.

L'expérience dépoſe par conſéquent contre la première obſervation de l'Auteur; & la ſeconde eſt ruinée en même tems; le voici.

« 2°. Les qualités ſenſibles des corps, » les couleurs, les ſons, les odeurs » qui nous frappent ſi vivement, quoi- » que nous ne les voyons point en » Dieu, cependant ce ſont des modifi- » cations, ſous leſquelles ce divin agent » veut nous préſenter les corps. Elles » ſont, s'il m'eſt permis de parler ainſi, » la parure extérieure, le révêtement » dont il a réſolu d'habiller les idées » ſpirituelles de ces êtres phyſiques. Par » le moyen du brillant coloris que l'ame » étend ſur les idées de ces ſortes de » corps, elle les fixe plus aiſément, » & plus agréablement. » Vous comprenez, Monſeigneur, que les archetypes ſont vus en Dieu, & y ſont ſemblables aux traits que le Peintre jette ſur ſa toile pour deſſiner les figures; que notre ame recevant les modifications de la couleur de ſon divin Auteur, s'en ſert pour enluminer, pour fixer, pour rendre agréables les connoiſſances éternelles de la divinité.

« Ainſi, pourſuit l'Auteur, » apper- » çois-je quelque corps ſenſible, comme

» un lys, je puis dire que le vif éclat,
» les riches couleurs qui éclatent en ce
» lys, ſont les propriétés ſenſibles que
» le moteur ſuprême y attache : & comme
» c'eſt dans les divers archetypes que
» je vois l'idée intellectuelle de cette
» fleur, c'eſt auſſi en eux que je vois
» cette fleur même. Voilà, Théodore,
» en quel ſens on peut dire que nous
» voyons les corps en Dieu. 1°. Nous
» appercevons en lui ſeul les idées qui
» en forment l'eſſence. 2°. Parce que
» les qualités ſenſibles, ſous leſquelles
» nous les voyons d'une maniére pal-
» pable, ſont comme une eſpèce de
» teinte, de livrée, qui, ſelon les loix
» du Créateur, appartient aux idées qui
» ſont l'eſſence de ce corps. »

V. E. exigeroit-elle de moi une réfutation ſérieuſe d'une prétenſion qui n'eſt appuyée que ſur le ton affirmatif. Si l'Auteur vivoit, je le prierois d'examiner une de ces corbeilles de nos parterres, émaillée par deux ou trois cent renoncules de diverſes couleurs, les unes toutes blanches, d'autres rouges, jaunes en entier, d'autres parées chacune de diverſes couleurs. « Actuellement,
» lui dirois-je, vous ne croyez pas voir
» en Dieu l'archetype particulier de cha-

» grand & pieux Théologien réfléchit
» ſur les attributs de Dieu, & qu'il
» les contemple comme étant dans
» ce divin Etre ; alors on peut dire
» qu'il voit l'eſſence divine, du moins
» de la maniére dont une intelligence
» créée, & encore ſur la terre peut la
» voir. C'eſt-là ce que j'appelle conſi-
» dérer l'eſſence divine dans un ſens
» abſolu. »

Je ne conviens point, qu'aucun Théologien voye l'eſſence de Dieu ſur la terre ; parce que je ſoutiens d'après M. Boſſuet, que Dieu eſt toujours, & partout inviſiblement préſent ; & par conſéquent inviſiblement préſent à nos ames. Vous le ſçavez, Monſeigneur, tous les Peres ont penſé comme M. Boſſuet ; & je me propoſe de le prouver dans le quatrième article de ce Mémoire.

400. » Il n'en eſt pas de même de ſon
» être relatif, continue l'Auteur, quand
» je vois un être phyſic, un arbriſ-
» ſeau, par exemple, quoique ce ſoit
» en Dieu, que j'en apperçois l'idée ;
» ce n'eſt pourtant pas l'être abſolu de
» cette divine ſubſtance que je vois :
» je n'y apperçois que ce qui a rapport
» à un être phyſic, qui eſt formelle-
ment

» ment hors de Dieu. C'eſt l'archetype » d'un arbriſſeau que je connois, & en- » core je ne l'apperçois que comme » repréſentant l'idée de ce corps qui » frappe ma vue. Ainſi cet être de Dieu » qui correſpond à un être phyſic, n'eſt » pas, à proprement parler, l'eſſence di- » vine, conſidérée comme eſſence divi- » vine, que j'apperçois. »

Je ſupplie V. E. d'obſerver que le procès que le P. Roche me fait, roule préciſément ſur ce que je ſoutiens que nos idées ne ſont que des rapports de la cauſe ſuprême, cauſe & modèle de tous les êtres avec ces mêmes êtres. Je me renferme maintenant dans la ſubſtance de la réponſe qu'il fait à l'objection propoſée. Il convient donc que lorſqu'un arbriſſeau ſe préſente à mes yeux, je vois la ſubſtance divine en tant que repréſentative de la nature de l'arbriſſeau; c'eſt-à-dire, ſi je ne me trompe, que je compare l'eſſence divine comme repréſentant un arbriſſeau avec l'arbriſſeau que j'ai ſous les yeux. Or, pour cela il faut que je voye & l'eſſence divine, & ce qui eſt modèle ſur elle. Un Peintre ne peut comparer ſon tableau à la perſonne qu'il a voulu repréſenter, à moins qu'il ne voye & ſon tableau, & ſon modèle; mais, ſelon l'Auteur l'ame

ne voit que l'archetype de l'arbriſſeau, & c'eſt cet archetype qu'elle revêt des qualités ſenſibles : donc l'Auteur ne peut ſoutenir qu'il voit le rapport de l'archetype à l'arbriſſeau, ni l'eſſence divine comme repréſentative d'un arbriſſeau qu'il ne voit point ailleurs que dans l'eſſence divine.

Il ne leve pas la difficulté par l'éclairciſſement qu'il prétend nous donner. » Il » eſt vrai que l'idée d'une choſe particuliére, en tant qu'elle eſt en Dieu, eſt inſéparablement jointe aux autres idées que » cette adorable eſſence renferme. Mais » l'homme dans cette vie ne voit point cette idée particuliére comme liée avec toutes les autres. Il ne voit, pour ainſi dire, » que quelques portions de l'eſſence divine : bien plus, il ne les apperçoit qu'iſolées les unes des autres. Mais en cela, » Théodore, la ſageſſe divine ne nous » traite encore que trop bien ; elle nous » taille, pour ainſi dire, des idées ſelon » que l'imperfection & les ténèbres de » notre état l'exigent.

Ah! Théodore (car je me crois permis d'apoſtropher le diſciple à mon tour) concevez-vous que nos idées ſoient pour ainſi dire les découpures de la divinité ; que la divinité puiſſe être coupée en autant de piéces qu'il y a d'eſſences de cho-

ſes ? Concevez-vous que l'Etre infiniment ſimple vous montre tantôt une choſe de lui-même, & tantôt une autre ? Concevez-vous que l'eſſence de l'homme étant vue en Dieu néceſſairement autre que l'eſſence du chêne, ou celle d'une ellypſe, dans l'hypothèſe de votre maître, ſoit néanmoins identique en Dieu avec ces deux autres eſſences diſparates ?

M. Locke voyoit très-bien que les idées des choſes ne ſçauroient être en Dieu diſtinctes autant qu'elles nous le paroiſſent & identiques. « Le P. Malebranche avoit » reconnu que l'on trouve beaucoup de » difficulté à accorder la ſimplicité de l'E- » tre divin avec cette variété d'idées in- » telligibles qu'il renferme dans ſa ſa- » geſſe. » Sur quoi M. Locke ſe récrie : p. 412. « Cette difficulté me paroît inſurmonta- » ble : il y a apparence qu'elle le ſera tou- » jours, juſqu'à ce que j'aye trouvé le » ſecret de faire que la ſimplicité & la » variété ſoient une ſeule & même choſe ; » car en ce cas-là il faudroit qu'il y eût » une variété preſqu'infinie de ces per- » fections, & qu'elles fuſſent toutes auſſi » diſtinctes que le ſont les idées qui nous » repréſentent les créatures. »

Le ſecret dont Locke parle ici eſt la clef de la Métaphyſique. L'Etre infiniment ſim-

ple exclut toute compoſition de ſon eſſence. Mais il peut avoir des rapports infinis. Dieu, dans ſa perfection ſouveraine, ſe ſent infiniment imitable ; mais, 1°. toujours d'une maniére limitée, 2°. de différentes maniéres dont les unes ſont plus parfaites que les autres. Il connoît donc une infinité de rapports de lui-même à différentes copies de ſa perfection une, & en même-tems infinie. Voila le ſecret que la ſimplicité & la variété ſoient une ſeule & même choſe.

Le P. Roche ne peut prendre le parti auquel je m'attache. Il adopte la difficulté qu'il appelle terrible, ſans la moindre répugnance ; & il ſe tranquilliſe parce qu'il croit qu'elle lui eſt commune avec M. Locke. « Il y a, dit-il, deux points eſſenciels dont il eſt obligé de convenir. Le premier que toutes les idées des choſes exiſtantes ou poſſibles ſont réellement en Dieu, l'idée d'un eſprit, l'idée d'un corps, l'idée d'un rhinoceros, l'idée d'une mitte de fromage ; tout cela s'y trouve. » Ni Locke ni moi ne conviendront point que les idées de ces choſes ſoient diſtinctes en Dieu, comme elles le ſont en nous. Dieu voit toutes choſes poſſibles, ou exiſtantes, d'un ſeul coup d'œil tout auſſi ſimple que ſa ſubſtance ; &

c'eſt ce dont il va convenir lui-même.

« Le ſecond.... toutes ces idées qui 416.
» nous paroiſſent totalement diverſes en
» Dieu ne ſont véritablement qu'un. Tout
» homme qui n'eſt pas Athée ne peut ſe
» diſpenſer d'admettre ces deux principes;
» ainſi M. Locke eſt contraint de répon-
» dre lui-même à cette difficulté : mais
» le vrai, c'eſt qu'elle eſt commune à
» tous les ſyſtêmes, & qu'aucun d'eux n'y
» ſçauroit pleinement ſatisfaire. L'accord
» de la variété infinie des idées qui ſont
» en Dieu avec ſa ſimplicité, doit paſſer,
» ou pour inexplicable, ou du moins com-
» me n'ayant pas été ſuffiſament expli-
» quée. »

La difficulté que l'Auteur deſeſpère de lever eſt pour lui ſeul, pour les Malebranchiſtes, & pour les Platoniciens leurs devanciers; parce qu'il ſoutient que nous voyons en Dieu la prodigieuſe diverſité de nos idées. Ceux qui ſçavent que Dieu voit les eſſences des choſes, & les choſes même par une connoiſſance unique, & que nous les voyons par une grande multitude de perceptions dont l'une n'eſt pas l'autre, ne ſont point dans le cas de conclure la multitude des connoiſſances avec la ſimplicité dans l'Etre ſuprême. Le P. Roche met d'ailleurs la difficulté propre à

ſon ſyſtême où elle n'eſt pas. Car lui-même n'eſt pas dans l'obligation d'accorder la multitude des connoiſſances de la ſageſſe divine avec la parfaite ſimplicité ; mais d'accorder la façon dont il veut que nous voyons en Dieu toutes les eſſences des êtres eſſenciellement diſtinctes, & eſſenciellement différentes, avec la ſimplicité de l'intelligence divine ; & ce problême eſt inſoluble, parce qu'il eſt contradictoire. Mais s'il s'agiſſoit d'expliquer le principe qui nous eſt commun, au P. Roche & à moi, & que Locke a rejetté ; à ſçavoir, que Dieu tout ſimple qu'il eſt, eſt la ſource & le principe de toutes nos connoiſſances variées, & eſt le fond de toutes nos idées ; j'oſerois me flater d'avoir réſolu ce problême, comme les Peres l'ont fait en qualité de Philoſophes. C'eſt ce que j'eſpère prouver dans le quatrième article de ce Mémoire.

Il eſt bien difficile, Monſeigneur, de ſoutenir une erreur, & de ne pas tomber dans quelque contradiction. V. E. a vu que le P. Roche a ſoutenu que quand nous voyons les corps, c'eſt en enluminant leurs archetypes des diverſes couleurs ; & lorſqu'il veut expliquer comment les enfans privés de la réflexion voyent ces mêmes corps, il prétend que les archetypes ne

leur ſont pas préſentés, mais qu'ils voyent de ſimples individus : cependant ces enfans voyent comme nous par le moyen des couleurs : donc, concluera-t-on, la vue des corps n'eſt pas la viſion de leurs archetypes enluminés ?

Je ne releve qu'en paſſant cette petite contradiction. J'en laiſſe bien d'autres à l'écart. Mais je ne puis diſſimuler un autre inconvénient du ſyſtême où l'on ſuppoſe que tout eſt vu en Dieu, & dont je ſuis frappé depuis long-tems. C'eſt qu'il favoriſe, on ne peut pas plus, le Spinoſiſme moderne. J'imagine entendre un des partiſans de cette impiété s'autoriſer des principes du P. Malebranche, contre l'intention certainement de ce Philoſophe ſublime. Nous ne voyons rien que Dieu, diroit-il. « Les » corps ſont les penſées éternelles de la » divinité que nous appercevons à tra- » vers la ſenſation de couleur. Il n'eſt, ni » ne peut être démontré qu'il y ait hors » de Dieu rien de ſemblable à ces pen- » ſées. Mais dans le fait nous ne pouvons » douter que nous ne voyons les eſſen- » ces des corps. » Je ne vois d'autre réponſe à ce raiſonnement, que d'abandonner la prétenſion du P. Malebranche, comme diamétralement contraire à l'expérience.

ARTICLE III.

Défenſe de la conſcience d'identité perpétuelle de notre ame, & de la nature des idées qui en découlent, contre les attaques du P. Roche.

PAr le ſens intime de l'exiſtence, j'ai toujours entendu, Monſeigneur, la conſcience de l'identité de notre ame dans tous les tems, ſous une variété infinie de maniéres d'être, numériquement différentes, & que la ſubſtance de notre ame perd, ſans qu'elle ceſſe d'être la même perſonne, le même moi. Cette conſcience de mon identité, je la trouve comme le fond de toutes mes penſées, de toutes mes ſenſations, de toutes mes affections. Je me ſens appercevant, en appercevant quelque choſe, comme dit Locke: Mais, ce qu'il ne dit pas, je me ſens en appercevant les caractères que je trace actuellement, le même être qui recevoit les premiéres leçons de l'écriture, il y a tant d'années. Si cette expérience m'eſt particuliére, j'ai tort vis-à-vis du public en la propoſant comme le moyen unique de connoître l'eſſence de l'ame; mais ſi elle m'eſt commune avec tous les hommes, ſi chacun d'eux ſent l'identité de ſon ame dans tous

les tems; j'ai raiſon de ſoutenir que notre ame eſt une ſubſtance; j'ai raiſon de la définir par la conſcience d'identité. Car la ſubſtance eſt ce qui reſte le même quelque forme qu'il éprouve, ſous quelque modification qu'on lui faſſe ſubir. Or, je défie que l'on me cite une ſeule penſée, une ſeule douleur, un ſeul plaiſir quel qu'il ſoit, ſous lequel ne ſoit pas apperçu le ſens de l'identité perſonnelle, invariable. Ce ſens eſt donc l'eſſence de la ſubſtance de mon ame; & j'ai démontré qu'il étoit incompatible avec un grouppe de matière, ce grouppe fût-il compoſé de parties ſimples indiviſibles, ſans ſurface, & qui ſentiroient chacune ſon identité numérique; rien du grouppe ne ſentiroit l'identité numérique de la maſſe. Enfin j'ai vu dans ce ſens l'origine de toutes nos idées; & une fécondité que je puis dire inépuiſable.

Pour découvrir la conſcience de mon identité, il n'étoit donc pas néceſſaire de recourir à l'inertie de l'ame, à cet état où bornée à ſentir ſon individualité, elle eſt dégagée de toute maniére d'être accidentelle; il ſuffiſoit d'obſerver que ſous une foule de ſenſations que nous éprouvons à la fois, nous ſentons l'exiſtence de l'individu modifié, qui les compare, qui unit les paroles qu'il entend à la vue de la

perſonne qui lui parle, & l'identité de ce même individu dans tous les tems, & ſous la ſucceſſion d'une infinité de penſées différentes. Malgré cela, ce que j'ai dit de l'inertie me paroît valoir la peine d'être défendu.

Ceux qui ont comparé l'ame à la toile préparée par le Peintre, pour y peindre ce qu'il lui plaira d'imaginer, *tabula raſa*, la réduiſoient à une pure capacité propre à recevoir quelque ſentiment ou quelque penſée ; ils en faiſoient un individu qui n'étoit point une perſonne ; ils en faiſoient, en un mot, le canevas propre à être recouvert du ſens de l'exiſtence, de ſenſations diverſes, de penſées, d'amour de l'être. C'étoit donc une objection qu'ils faiſoient d'avance contre l'eſſence de l'ame, telle que je l'avois conçue ; & ils tiroient cette objection de l'expérience, & ſe renfermoient pour m'attaquer dans mon genre de Philoſophie. Leur obſervation me parut vraie, & je l'avois fait il y a long-tems. J'avois remarqué, comme eux, que dans le profond ſommeil, dans la préparation même au ſommeil, ou à la méditation, mon ame n'avoit ni penſée, ni ſouvenir, ni ſenſation ; & qui ne s'eſt pas ſurpris dans ce dénuement de tout ce qui eſt accidentel

à l'ame lorſqu'il rêvoit à la Suiſſe, ou qu'il étoit dans une diſtraction complette ſur tout objet extérieur à ſon être ? Mais j'avois obſervé de plus que durant ces inſtans même ſi ſemblables à l'état de la mort, je conſervois la conſcience de mon identité ; qu'en m'éveillant je me ſentois le même être qui avoit eu pluſieurs penſées, pluſieurs ſenſations avant le ſommeil, qui en avoit totalement été privé durant le ſommeil ; je me rappellois un intervalle inerte de ma durée pendant le ſommeil, mais je ne pouvois en eſtimer la longueur, le tems précis ; *parce que le tems eſt pour nous le rapport de la fluidité de nos manières d'être variées à la continuité du ſens de notre être identique dans laquelle n'eſt aucune variété.* Enfin en m'éveillant, par une maniére d'être numérique toute nouvelle, je ne me ſentois pas un nouvel être : Donc, concluois-je, je ſentois la continuité de mon exiſtence non interrompue par le profond ſommeil. Donc la conſcience de mon identité n'avoit pas été réellement interrompue, puiſque je me ſouvenois d'avoir dormi, d'avoir ſubſiſté la même perſonne privée de toute ſenſation accidentelle. L'objection me paroiſſoit s'évanouir devant ces obſervations.

V. E. en jugea ainſi ; & elle me fit l'honneur de m'en marquer ſa ſatisfaction dans les converſations auſſi inſtructives qu'agréables, qu'elle voulut bien ſe permettre avec moi pendant mon ſéjour à Turin. C'eſt pourtant cette inertie ſentie dont le P. Roche fait le premier chef du procès qu'il m'intente. Mais il combat mon ſentiment, comme s'il ne m'étoit pas propre, comme s'il appartenoit à une ſecte de Philoſophes, laquelle il ne nomme point. Je ſoupçonne que ce ſont ceux qui dans ces derniers tems ont défini l'ame, une table raſe, *tabula raſa* ; il n'aura pas compris que l'état d'inertie auquel ils réduiſent l'ame, excluoit tout ſens d'exiſtence, & que je ſoutenois le contraire ; & il m'aura fait l'honneur de me confondre avec ces Meſſieurs.

p. 361. « Cet état d'inertie qu'on veut être » quelquefois dans l'ame, comment le » prouve-t-on, dit-il ? par le profond » ſommeil, par l'évanouiſſement, & » d'autres ſituations ſemblables. *Dormien-* » *tes teſtes adhibes.* »

Je laiſſe paſſer cette alluſion badine à un beau paſſage où S. Auguſtin défend contre les Juifs le fait de la Réſurrection du Sauveur. C'eſt au contraire le témoignage de l'homme éveillé que je donne

en preuve. Si j'euſſe ſurpris le P. Roche à ſon réveil, ſi je lui euſſe demandé, votre réveil n'eſt-il pas une nouvelle maniére numérique de votre ame ? vous fait-il ſentir que vous êtes pour vous-même un être nouveau ? ne vous annonce-t-il pas au contraire que vous êtes identiquement le même qui a dormi, qui s'eſt endormi, & qui paſſe depuis longtems par l'alternative de la veille & du ſommeil ? Il m'eût répondu qu'il ne pouvoit douter de l'identité de ſa ſubſtance ſpirituelle dans tous les tems. Etes-vous aſſuré que le corps avec lequel vous vous éveillez, eſt numériquement le même volume de matiére auquel vous étiez uni la veille ? Penſez-vous que l'Auteur de toute choſe n'eût pu vous enlever ce volume numérique de matiére, & lui ſubſtituer un nouveau volume de matiére tout ſemblablement formé comme le corps auquel vous étiez uni, lorſque vous vous mîtes à dormir ? Il m'eût répondu qu'il ne croyoit point que cette ſubſtitution d'un nouveau corps eût lieu, mais qu'il n'en étoit pas aſſuré, comme il l'étoit de la continuité identique de ſon être. Dans le ſort heureux où je crois que réſide mon pieux adverſaire, il ſe ſent le même individu qu'il étoit en expirant dans ſa

...nifient donc point d'occaſion
...ter des idées & des images à
... en eſt de même dans l'apoplexie.
... je rapporte encore en preuve
...s ou l'on veille, ou neanmoins
...a penſée de quoique ce ſoit.
...eur décèle ſon embarras en re-
...i à cette queſtion qu'il s'eſt faite.
...s ſont donc les idees que l'ame a
... lors ? A cela je reponds . 1°
... ne peut rien ſçavoir au juſte
...que l'ame eſt hors d'etat de ſe ſou-
... des penſées qu'elle a eues, & il eſt
... de d'exiger qu'on les aſſigne. »
... eſt peu raiſonnable d'affirmer qu'on
...s idées qu'on ſent bien qu'on n'a
...blées. Quel ſonge avez-vous fait,
..., à quelqu'un qui ſort d'un profond
...eil ? Je n'en ai fait aucun, répond-
...rais lorſqu'il aura fait des ſonges
... ne peut ſe rappelier : j'ai rêvé toute
...uit, diroit-il ; je ne me rappelle riet
... des ſonges.

... 2°. Comme l'idée de l'être, de l'in-
...ni, eſt toujours preſente à l'eſprit
...ans quelque ſituation que ce ſoit . il
...e faut point douter que dans l'evanouiſſement même le plus entier l'ame
n'en ait réellement la perception mais
ſeulement directe, & non réfléchie...»

le Lecteur ne semble-t-il pas convenir avec moi, Monseigneur. Je dis que l'ame dans tous les états a la conscience de soi identité individuelle ; & dans cette conscience, la perception de la cause inconnue que cette double perception dans la premiere enfance, & dans le tems où nous ne sommes pas dans notre état naturel, est directe, & non reflechie. Les deux objets sont donc individuel & soi abstraits. Le P. Roche veut au contraire que nous ayons toujours la perception directe & non reflechie de l'être en général, de l'infini, de la substance divine. Les deux sens des objets abstraits sont si opposés l'une à l'autre en tout sens, qu'il est inutile d'en rien dire. Voilà ce que l'Auteur n'a point prouvé, qu'il ne peut prouver, & avec lequel il est impossible de convenir.

« Je ne vois rien qui empêche d'admettre que l'ame est alors occupée d'une » infinité de sensations de toute espèce, » que le mouvement tumultuaire des esprits animaux occasionne. » Et moi je vois au contraire que le relâchement ou l'affaissement du cerveau légèrement d'esprits dans le profond sommeil, dans l'évanouissement complet, ne doit occasionner aucune pensée, bien loin d'en faire

naître une multitude. V. E. eſt aſſez exercée à méditer, pour ſçavoir par expérience que l'on ne s'y prépare qu'en calmant les eſprits, en les tenant en quelque ſorte en bride, en écartant toute penſée, toute ſenſation.

Le ſecond chef du procès que le P. Roche m'intente renferme deux griefs. Premiérement, il me reprend de ce qu'ayant avoué que nous ſentons eſſenciellement & perpétuellement deux êtres *Dieu*, & *nous*, je ne conviens pas que l'idée de Dieu ſoit innée, quoique la perception de Dieu le ſoit. Secondement, il me reproche de faire dépendre l'idée de Dieu du ſens intime de notre liberté. Au premier grief, je réponds que je ne crois pas qu'on aye l'idée de Dieu, quand on ignore ſon aſſéité & ſa toute-puiſſance. Or, l'Auteur convient que les enfans ignorent dans les commencemens ces attributs ; & j'en ai conclu qu'il accordoit à nos ames dans les premiéres années de leur exiſtence une idée abſtraite de l'être & de l'infini, laquelle ne pouvoit être celle de Dieu. Et étant perſuadé de mon côté que l'ame des enfans incapables d'attention & de réflexion ne peut ſe former d'idée de l'infinité, de l'aſſéité, de la toute-puiſſance de l'Etre ſuprême, je me crois

obligé d'avouer qu'en ſentant la préſence de la cauſe infinie, ils ne la connoiſſent point, & n'en ont aucune idée par conſéquent. De même la perception de l'identité individuelle de la part de l'ame d'un enfant, n'eſt point l'idée de l'ame. Le P. Roche en conviendroit certainement. Pourquoi donc me parle-t-il ainſi ? Convenoit-il d'avancer d'une maniére générale, & de mettre en quelque ſorte en thèſe, que *l'idée même de Dieu n'eſt pas innée* ? Sans doute cela convenoit ; comme il convient de mettre en thèſe que nous n'avons pas l'idée innée de notre ame, quoique la conſcience de ſon identité individuelle ſoit non innée, mais en ſoit l'eſſence. Mais elle ſent ce qu'elle eſt dans les tems antérieurs à l'exercice de l'attention & de la réflexion, ſans connoître ce qui conſtitue eſſenciellement le fond de ſon être.

Le ſecond grief demande plus de diſcuſſion. La perception de la préſence de Dieu eſt innée dans un tems où l'ame de l'enfant eſt incapable d'attention. Ce n'eſt pas encore ce qui décide. Cette perception de l'action de Dieu ſur nous répond au tact, & non à la vue, comme je l'ai obſervé. Or, quand on ſe ſent touché, & que l'on ne connoît pas ce qui nous

touche, on ne ſçait ſi la cauſe qui nous touche eſt intelligente, libre, ou contingente. De plus l'ame avant d'avoir éprouvé le ſens intime de la liberté, n'a point l'idée d'une cauſe libre agiſſant par le ſimple vouloir, n'a point l'idée de la toute-puiſſance : donc l'ame de l'enfant ayant dans le ſens intime de ſon individualité la perception de la cauſe inconnue qui la fait exiſter, n'a point l'idée de Dieu. Enfin V. E. verra dans le ſecond Volume du Témoignage du Sens intime & de l'Expérience, comment l'homme libre & capable d'attention forme l'idée de Dieu. Et comme ce n'eſt que par des rapports, & que ces rapports peuvent être ſaiſis d'une façon directe, ou inverſe, il eſt clair qu'il faut opter entre ces deux maniéres de comparer pour avoir l'idée de Dieu, & ſe ſentir libre par conſéquent.

Quand le P. Roche ſe trouve dans quelqu'embarras en philoſophant, il appelle la révélation au ſecours. Ici il objecte une déciſion du Concile de Trente. Je ſçai, comme lui, que l'ame des enfans, par la grace du batême, eſt embraſſée tendrement par la charité de J. C. laquelle les a réellement régénérés, les a revêtus de l'innocence qui les rend agréables à Dieu, & a remis dans l'ordre l'amour in-

né de leur être, lequel tout eſſenciel qu'il eſt à la nature d'un eſprit, eſt illégitime dans un enfant de colère. J'eſpère même démontrer dans la ſuite à nos mécréans, que cette régénération dont ils ſont tout auſſi ſombrement effarouchés que le fut Nicodême, eſt un moyen néceſſaire pour raſſurer l'homme contre les caractères de proſcription avec leſquels il eſt manifeſtement produit dans le monde; & que dans ſon ſens propre & naturel, il renferme le remède à notre miſère originelle atteſtée par le fait, comme elle eſt clairement propoſée par la révélation.

Il revient au raiſonnement, & me reproche que, ſelon ma façon de penſer, il s'enſuivroit que l'homme perdroit de vue l'idée de Dieu, quand il ſeroit privé de liberté; par exemple, durant le ſommeil. Cela arrive le plus ſouvent. Lui-même n'en peut pas diſconvenir. Cependant les perſonnes qui ont joui du libre arbitre conſervent dans leur mémoire le ſouvenir de leur liberté, & des idées qu'ils ont acquiſes. Les ſignes dépoſés dans le cerveau, & propres à rappeller ces idées, ne peuvent être réveillés, que les rapports connus ne ſoient préſentés à l'ame ſous la forme des pa-

roles, ou de quelqu'autre maniére. Il eſt donc bien certain qu'on peut avoir des idées, & même celle de Dieu, lorſqu'on eſt réduit à la pure ſpontanéité, après avoir joui du libre arbitre. Cette idée même peut être réveillée dans un homme devenu fol, les formules verbales par leſquelles cette idée a été ſouvent exprimée, pouvant ſonner dans la tête de ces inſenſés. Mais dans tous les hommes & dans tous les tems, les élémens de l'idée de Dieu ſont préſens à l'ame dans la conſcience de l'individualité perſonnelle.

L'Auteur convient qu'à cet égard mon ſentiment eſt très-exact. Pourquoi donc ne s'en ſaiſiſſoit-il pas? Pourquoi ſubſtituoit-il aux élémens de l'idée de Dieu que je trouve dans l'expérience, l'idée innée de l'être abſtrait & de l'infini abſtrait, qu'aſſurément perſonne n'eſt en état de comprendre. Apparemment qu'il ne regarde comme démontré que les propoſitions qu'on tire de principes abſtraits.

S'il penſoit ainſi, j'aurois pu lui fournir un principe de ſon goût ; c'eſt-à-dire abſtrait, par lequel il ſeroit parvenu au même réſultat où je ſuis parvenu. Et il auroit formé ce raiſonnement qui peut-être l'eut décidé :

Tout effet qui ſe ſent exiſter, qui ſe

ſent modifier du dehors, ſent néceſſairement & eſſenciellement l'action & l'exiſtence de ſa cauſe.

Or, notre ame eſt un effet qui ſe ſent exiſter, qui ſe ſent modifié de dehors dans toutes ſes perceptions, qui ſent le fond de ſon individualité identique, & toutes ſes modalités.

Donc notre ame ſent néceſſairement & eſſenciellement & l'action & l'exiſtence de ſa cauſe, & dans le ſens intime de ſon individualité, & dans toutes ſes modalités.

Nous voila parvenus au troiſième grief que le P. Roche propoſe contre moi. C'eſt l'expoſition de la nature des idées que j'ai donnée dans mes Lettres à un Matérialiſte. « Le fond du ſyſtême, dit-il, autant » que je le puis concevoir, conſiſte à ſou- » tenir que les idées ne ſont proprement » que des rapports que l'ame conçoit en- » tre elle & ſa cauſe qui eſt Dieu. » Il falloit dire entre ſa ſubſtance & ſa cauſe, entre ſes ſenſations & ſa cauſe, entre les objets de ſes perceptions & ſa cauſe.

Permettez, Monſeigneur, qu'avant d'examiner les objections qu'il me fait, je poſe deux principes, l'un d'expérience, & l'autre de ſens commun, ſur leſquels il me ſemble que V. E. doit juger ce procès.

Principe d'expérience. Le P. Roche convient que je ſuis très-exact, lorſque je reconnois qu'avec le ſens de notre exiſtence individuelle nous avons la perception de celle de Dieu ; & par conſéquent que deux termes nous ſont toujours préſens Dieu & nous. Or, deux termes préſens à l'eſprit, tels que ceux de cauſe & d'effet, ont certainement un rapport, lequel peut être ſaiſi par le même eſprit ſuppoſé en état de comparer. Il eſt donc démontré dans le fait que, fût-il vrai que j'euſſe tort de faire conſiſter les idées dans les rapports de la cauſe ſuprême avec notre ſubſtance, ou avec nos perceptions, ou avec les objets de nos perceptions, l'eſprit ſeroit en état de ſaiſir ces rapports, & les ſaiſiroit dans le fait. Or, je demande ſi ces rapports étant ſuppoſés connus, nous aurions beſoin de connoître des types, des idées diſtinguées de ces rapports.

Voici le principe de ſens commun ; & il vient à l'appui du précédent. Toute ſubſtance individuelle, ou toute forme, toute modalité numérique comparée à ſa cauſe, eſt pour celui qui compare un modèle imitable à l'indéfini, ſi le pouvoir de la cauſe n'eſt connu qu'indéfiniment ; à l'infini ſi la cauſe eſt connue infinie.

Le P. Roche trouve cinq inconvéniens dans ce qu'il appelle mon ſyſtême ſur les idées.

p. 374. & ſuiv. « Premiérement, on y admet deux » choſes incompatibles. D'une part on » convient en propres termes que toutes » nos perceptions ſont particuliéres, in- » dividuelles; & de l'autre, on prétend » que ces mêmes perceptions conſidérées » par rapport à leur cauſe, deviennent » un type général qui repréſente à l'ame, » ou toutes les perceptions, ou toutes les » ames poſſibles. Mais cela paroît peu » concevable, ſi la perception que j'ai de » mon ame, parce que je conſidère ſon » exiſtence par rapport à ſon Créateur, » devient un modèle général de toutes » les ames poſſibles, ma perception n'eſt » plus ſinguliére. Dans ce ſecond état où » elle eſt devenue un type général, elle » a perdu ce qu'elle avoit de numérique » & d'individuel. Comment donc pour- » roit-elle en même-tems reſter perception » particuliére ? »

Comment ? en perſévérant d'être ce qu'elle eſt ? répondrai-je. La choſe eſt très-ſimple; le rapport entre ma ſubſtance & Dieu eſt réel; l'Auteur n'oſeroit le nier. Et ce rapport infini n'empêche pas que ma ſubſtance ne ſoit un individu.

Comment

Comment donc, moi, en appercevant ce rapport, perdrois-je mon individualité ? N'eſt-il pas évident que ſi de deux termes comparés, l'un eſt annullé, le rapport n'eſt plus, ſi donc je ceſſois d'être pour moi-même le même individu, lorſque je compare ma ſubſtance à la cauſe, je ceſſerois de voir le rapport de moi même à ma cauſe ; je ceſſerois de voir l'imitabilité de mon propre être à l'infini. Je ne crains point, Monſeigneur, que vous faſſiez la moindre attention au premier inconvénient qu'on m'objecte. V. E. voit trop clairement qu'en ſuppoſant que nous ne viſſions aucun archetype prêtant à votre ame, la perception de la cauſe infinie la rendroit, en ce qu'elle a d'invariable, le modèle d'une infinité d'images ; & que dans ce rapport de votre ame à la cauſe, vous verriez en vous-même l'archetype de tous les êtres penſans.

« Second inconvénient. La même hypothèſe ſuppoſe que l'ame verroit les choſes générales dans le rapport de ſes » modalités, ou des êtres particuliers » avec la cauſe ſuprême. L'Auteur convient avec M. Locke que toute figure » qui frappe mes yeux eſt réellement un » type ; mais qu'elle n'eſt telle qu'autant que nous la jugeons imitable, &

» que nous connoiſſons une puiſſance qui » peut la multiplier à l'infini. »

J'accorde effectivement à M. Locke que toutes nos perceptions & les objets de nos perceptions ſont des modèles, des types. Mais je ne dis pas comme lui, qu'ils ne ſont tels qu'autant que nous les détachons de tout ce qu'elles ont de numérique. Car un objet dépouillé de ce qu'il eſt numériquement, n'eſt rien, ceſſe d'être un objet. Mais je ſoutiens qu'un exagone individuel que j'ai ſous les yeux eſt un modèle, ſi je le compare à la puiſſance de l'imiter. Je peux le comparer ou à la puiſſance créée & indéfinie, ou à la puiſſance incréée & infinie. Dans le premier cas, on compare la figure au pouvoir qu'ont les hommes d'appliquer certains procédés à l'aide d'inſtrumens, à quelque ligne droite que ce ſoit pour en former un exagone. Mais la puiſſance humaine & les inſtrumens qu'elle peut employer ayant des bornes, alors l'exagone numérique n'eſt qu'un modèle indéfini : car ſi l'on demandoit ſi les hommes, en réuniſſant toutes leurs forces & toutes leurs induſtries, pourroient conſtruire un exagone dont l'apothême ſeroient le diamètre de la terre; on répondroit ſans héſiter que non. Mais que l'on demande au Géometre ſi une telle

figure eſt poſſible ſous l'apothême de la diſtance du centre de la terre au ſoleil, il n'héſitera pas à répondre affirmativement. Le pouſſe-t-on plus loin ? lui demande-t-on s'il eſt quelque ligne aſſignable, qu'il fût impoſſible de regarder comme l'apothême d'un exagone? Il dira qu'il n'y en a point. Il ne compare pas l'exagone aux forces ni a l'induſtrie humaine, il le compare pourtant à une cauſe : car rien n'eſt conçu poſſible que dans le pouvoir d'exécuter. M. Locke ne connoît que des modèles imitables à l'indéfini. Ainſi ſa maniére de penſer diffère de la mienne : 1°. en ce qu'il ne connoît point de modèle imitable à l'infini : 2°. en ce qu'il ne convient pas qu'une choſe ne peut être conçue comme un modèle, qu'autant qu'elle eſt rapportée au pouvoir de l'imiter : 3°. en ce qu'il dépouille une figure, une ſubſtance de ce qu'elles ont de numérique pour en faire un modèle; au lieu que, ſelon moi, l'idée abſtraite du cercle ne vient pas de ce que j'enleve au cercle que j'ai ſous les yeux, ce qu'il a de numérique ; mais en ce qu'étant comparé à la puiſſance infinie, le cercle numérique déſigne toute copie poſſible ſans en déſigner aucune en particulier. Je rendrai dans l'Analyſe des ſenſations la maniére

dont je conçois ce qu'on appelle abſtraction.

« Le même Philoſophe ; » c'eſt moi que l'Auteur daigne décorer de ce beau titre, « dit auſſi avec le P. Malebranche » que l'univerſalité, la néceſſité, l'éter» nité, l'immenſité de l'idée de la figure » ne ſont pas notre ouvrage ; mais il » ajoûte que *ces caractères ſont dans le rap*» *port de cette figure à la cauſe ſouveraine.*

« Or, n'y a-t-il pas une vraie répu» gnance ? C'eſt un axiome inconteſtable » qu'on ne ſçauroit voir une choſe où elle » n'eſt pas : c'eſt néanmoins ce qui arri» veroit dans le ſyſtême dont je parle. » L'éternité, l'univerſalité ſe verroient » dans un être fini, dans mon ame deve» nue le type univerſel de toutes les ames » poſſibles.

Un mot répond, Monſeigneur, & d'une maniére bien tranchante à ce raiſonnement. C'eſt dans le rapport de mon être à la cauſe toute-puiſſante & éternelle que je vois les idées. L'Auteur même a obſervé que je penſois ainſi ; & je ne ſuis modèle que par ce rapport. Ni l'univerſalité, ni l'éternité ne ſont en moi. Mais en me comparant à la Toute-Puiſſance éternelle, je vois que ma cauſe a pu de toute éternité produire des êtres ſemblables à moi & à l'infini.

Il ne falloit donc point me prêter une réponſe à laquelle je n'ai jamais penſé, & que le P. Roche m'impute par ces paroles. « Mais, répondra ſans doute l'Auteur, » ma perception eſt particuliére en tant » qu'elle eſt en moi, & que je la conſidè» re comme une modalité numérique de » mon ame ; mais quand je fais abſtrac» tion de ces modalités, & que je ne con» ſidère que l'eſſence de mon ame, alors » cette ſubſtance devient un type qui me » repréſente toutes les ames poſſibles : & » c'eſt ce qui ne manque pas d'arriver, » lorſque je la conſidère par rapport à la » cauſe ſuprême. Ainſi mon ame, ma per» ception conſidérées en elles-mêmes » n'ont rien que de numérique. Mais quand » je les dépouille de cette individualité, » elles deviennent les types qui me repré» ſentent toutes les ames & toutes les » perceptions quelles qu'elles puiſſent » être.

Je ne dis rien de tout cela. Quand je ferois les plus hautes abſtractions ſur la nature de mon ame, je me ſentirois identique en les faiſant. Et de même en voyant le rapport de mon être individuel, ou de mes modalités numériques à la cauſe ſuprême, je ne perd de vue ni mon individualité identique, ni le numérique de mes

perceptions. Et ſi, comme je l'ai obſervé, je perdois de vue ces choſes, je ceſſerois de voir le rapport en quoi je fais conſiſter l'idée.

Qui peut avoir ſcandaliſé le P. Roche dans ce mot que j'ai dit en paſſant? *Un être poſſible n'eſt rien.* Un être peut-il paſſer de la poſſibilité à l'acte, comme parle l'Ecole, ſans être tiré du néant? donc il n'étoit rien avant d'avoir été créé. Je ne dis pas que la poſſibilité n'eſt rien; parce que la poſſibilité de l'ouvrage eſt dans la puiſſance de l'ouvrier; & la toute-puiſſance de Dieu eſt infinie: car j'ai ſoutenu que dans la perception de ſa toute-puiſſance, Dieu voit tout ce qui eſt poſſible. « Combien de » choſes poſſibles, ſe récrie-t-il, & par » conſéquent très-réelles qui n'ont j'amais » été! » Je réponds froidement que le pouvoir de créer ces êtres qui ne ſeront jamais, eſt très-réel; mais qu'un effet qui ne ſera jamais, n'eſt point l'effet de la toute-puiſſance. La cauſe du ſcandale que l'Auteur prend ici eſt chez lui. Il nous a inſinué que non-ſeulement Dieu voit en lui-même les archetipes de l'eſſence de tous les êtres, dont l'un, en Dieu même, n'eſt pas l'autre, mais encore le type de chaque individu créé ou non créé. C'eſt-à-dire, qu'il embraſſe l'opinion de M.

Leibnitz que je crois avoir aſſez maltraitée dans *le Témoignage du Sens intime*. Il n'eſt pas fort étonnant qu'après avoir ſoutenu, comme je l'ai fait ſi expreſſément, que Dieu voit toutes les eſſences des choſes par une ſeule & unique perception, je refuſe de convenir qu'en Dieu ſont autant de tableaux numériquement différens qu'il y a d'hommes poſſibles ou futurs. Par exemple, je regarde, comme des chimères, ces tableaux numériquement différens, & néceſſaires comme Dieu même.

Quel uſage les Spinoſiſtes ne tireroient-ils point de ces phantômes éternels ? Ils prétendroient éviter un double emploi au Créateur. « De votre aveu, » diroit un de ces Meſſieurs au P. Roche, » le type individuel de mon ame eſt néceſſaire & éternel en Dieu. Eſt-ce un » tableau mort de moi-même ? non, » vous ne le direz pas : Mon type individuel ſe ſent exiſter en Dieu. Que » Dieu l'uniſſe au type numérique d'un » corps, voila un homme fait ſans aucun frais. Il eſt bien certain, ſelon » vous, que ce double type exiſte uni » en Dieu dans l'idée de l'homme. Pourquoi auroit-il créé au-dehors de lui » un homme tout ſemblable, lequel ne » fera, ne dira, ne penſera rien, que ce

» que Dieu voit éternellement dans ſon » type. » Le P. Roche eût pu qualifier ce ſyſtême, mais eût-il pu le réfuter ſans ſe détacher de ſes propres principes ?

V. E. ne trouvera rien qui l'allarme dans le troiſième inconvénient que le P. Roche m'oppoſe, pas plus que dans les deux précédens. L'Auteur définit les rapports en homme peu verſé dans l'analyſe mathématique. « Si l'on veut s'en » former une idée un peu nette, dit-il, » on doit, ce me ſemble, convenir que » c'eſt une conformité, ou une non con- » formité de deux êtres entre eux ? On » peut encore dire qu'il y a un rapport » de la cauſe à l'effet, ou de l'effet avec » la cauſe... Entre le Créateur & la créa- » ture, il y a auſſi un rapport véritable, « comme de la cauſe à ſon effet. »

Voici donc un aveu non équivoque du rapport en quoi je fais conſiſter l'idée. Il eſt entre la cauſe ſuprême & nous-mêmes. L'Auteur ne peut ſe diſpenſer de convenir que nous pouvons ſaiſir ce rapport.

« Mais ce rapport de conformité, ou » de non conformité, ne forme pas un » être qui ſoit diſtingué de la cauſe & » de l'effet : car ce ſeroit un être ajoûté » aux deux termes comparés, & qui en

» fût comme le lien. Il ſeroit puérile de » le penſer. » Sans doute ; mais qui dit cela ? L'Auteur prétend-il que les archetypes qu'il ſuppoſe en Dieu y ſont des êtres, des entitatules ?

« Un tel rapport érigé en être, ajoû-» te-t-il, pourroit, ce me ſemble, aſſez » bien figurer auprès de cette merveil-» leuſe entitatule, que certains Philoſo-» phes imaginoient dans le mouvement. » On ſeroit effectivement tenté de les » croire de la même famille. »

Vous me le permettez, Monſeigneur ; je laiſſe notre Philoſophe s'égayer, & s'imaginer qu'il rit à mes dépens. Je ne ſçai dans quel de mes ouvrages il a apperçu l'idée ridicule qu'il me prête.

Il ſe divertit encore en faiſant valoir le quatrième inconvénient de mon prétendu ſyſtême. « Selon cette hypothèſe, » dit-il, les mêmes termes comparés en- 380.
» tre eux pourroient produire en nous » des idées totalement différentes. Cette » métamorphoſe paroît un peu ſurpre-» nante : rien pourtant de plus vrai. On » ſoutient que notre attention a néceſ-» ſairement pour objet deux idées diffé-» rentes, en ſe tournant tantôt vers l'un, » tantôt vers l'autre des deux termes » dont le rapport fait une idée. Si je me

comparaiſon. Si je me compare à ma cauſe, je me ſens un effet reproductible à l'infini. Si je compare le Créateur à moi, je ſonge à l'art tout-puiſſant, & non à ſon effet numérique. Et cela eſt vrai du parallèle que l'on fait entre une cauſe & ſon effet; ou bien entre le modèle & ſa copie. Si l'on compare un tableau à ſa copie, on penſe à la ſupériorité de l'original; ſi l'on renverſe ce rapport, on penſe à l'infériorité de la copie. Il faut en vérité renoncer au ſens commun pour nier ces vérités d'expériences journaliéres.

p.381. « Tels ſont, Théodore, les brillans » phénomenes que ce principe fait éclorre » pour concevoir les perfections de Dieu » & de l'homme. Tout dépend du premier » terme que l'on prend pour cette com- » paraiſon. Commencez-vous par votre » être numérique, en vous comparant à » votre cauſe, vous aurez ſeulement » l'idée de toutes les perfections poſſibles » que Dieu peut donner aux hommes; & » ces perfections vous ne les verrez ni en » vous-mêmes, ni en Dieu, mais dans le » rapport de vous à Dieu. Si vous ren- » verſez les termes, ſi au lieu de com- » mencer par vous, vous vous élevez » d'abord à l'Etre ſuprême, vous conce-

» vrez *pleinement* ce divin Etre. Les ter-
» mes ſont exactement les mêmes, &
» néanmoins les idées totalement diffé-
» rentes. Dans le premier cas, vous ne
» concevez que des perfections humai-
» nes. Dans le ſecond, celles que vous
» voyez ſont purement divines. Encore
» une fois la métamorphoſe eſt vraiment
» merveilleuſe. »

Je compare un pere à ſon fils, & j'ai l'idé des droits acquis à l'autorité paternelle. Je retourne ces deux termes, je compare le fils au pere, & j'ai l'idée des devoirs impoſés au fils. Les termes ſont exactement les mêmes, & néanmoins les idées totalement différentes. Je compare le juge au criminel: j'ai l'idée du pouvoir & du devoir de punir. Je compare le criminel au juge: j'ai l'idée du mérite, du châtiment, ou du ſupplice. *Les termes ſont exactement les mêmes, & néanmoins les idées ſont totalement différentes.*

Au reſte l'Auteur n'eſt pas exact dans l'expoſition qu'il fait de mon ſentiment. Quand il me fait dire qu'on ne voit les perfections, ni en nous-mêmes, ni en Dieu, il ne rend pas ma penſée. L'intelligence eſt en moi une perfection; je la rapporte à celui qui en eſt le principe & le modèle; & dans ce rapport, je vois

que l'intelligence que je ſens en moi, peut être portée à tout degré de connoiſſance à l'infini ; mais qu'à quelque degré qu'elle ſoit portée, elle aura toujours des limites. Mais ſi je compare la cauſe & le modèle de mon intelligence, alors je vois que la même perfection que je ſens néceſſairement limitée en moi, eſt infinie dans ſon principe & ſon modèle. Il me fait encore parler contre mon ſentiment, lorſqu'il me fait dire qu'en comparant la préſence de la Divinité à des perfections humaines, l'on conçoit pleinement ce divin Etre. Je prétens ſimplement qu'on conçoit pleinement un des rapports de la Divinité à une ſorte de perfection.

Le cinquième inconvénient n'eſt qu'une mépriſe de l'Auteur. « Autre défaut, » dit-il, ſelon cette hypothèſe, l'ame » n'auroit jamais d'autres idées que celles qu'elle apperçoit actuellement. Les » plus ſçavans hommes même, lorſqu'ils » font d'ailleurs uſage de leur raiſon, » ſeroient réduits à cette triſte diſette. » Ce Mathématicien qui penſe actuellement au rapport du cylindre à la pyramide, n'eſt point occupé du rapport » que le triangle a avec le cercle ; » mais s'il n'apperçoit point ce dernier » rapport, en a-t-il l'idée ? Quelqu'é-

» tendu de génie qu'il ait, il n'a pas main-
» tenant d'autre idée que celle qui lui
» vient du rapport du cylindre avec la
» pyramide. Nous étions donc bien dans
» l'illuſion. Nous regardions ce vaillant
» homme comme ayant des richeſſes
» actuelles fort étendues ; & néanmoins
» ſon magaſin d'idées ſe réduit à une
» ſeule. »

On pourroit objecter au P. Roche que dans ſon propre ſyſtême, l'habile Mathématicien en comparant le cylindre au cône de même baſe & de même hauteur, ou plutôt leurs archetipes en Dieu, ne voit aucun des autres archetipes qui, ſelon l'Auteur, ſont l'immenſe magaſin des connoiſſances humaines. On lui objecteroit encore que le Géomètre diviſeroit en Dieu l'archetipe du cylindre, par l'archetipe du cône, & y verroit le premier triple du ſecond. Et je ne ſçai comment l'Auteur ſe tireroit de ces queſtions. Pour nous qui faiſons conſiſter les idées en deux termes, dont l'un eſt toujours le même, tandis que l'autre varie comme nos perceptions, nos ſenſations, nos vouloirs, nous reconnoiſſons que le fond principal & invariable de toutes nos idées eſt toujours préſent, non ſeulement aux grands génies, mais aux plus bornés

des hommes. C'eſt un avantage que nul autre ſyſtême ſur les idées ne peut revendiquer. Et comme nous penſons de plus que l'autre terme variable eſt toujours les perceptions de ce que nous éprouvons en nous-même, ou de ce que nous voyons faire aux autres hommes, nous ne ſommes pas embarraſſés de la difficulté qu'on nous propoſe. Car ces diverſes perceptions ſont conſervées dans la mémoire plus ou moins étendue des hommes; & dès que quelqu'une d'elles eſt réveillée, elle ſert toujours à fonder un rapport. Ainſi le Mathématicien qui ne penſe qu'à comparer le cylindre au cône, ne perd pas pour cela ſes autres connoiſſances auxquelles il ne fait nulle attention.

« Je ne pouſſe pas plus loin la diſcuſſion » de ces inconvéniens. » C'eſt ainſi que le P. Roche finit le combat. « Ceux que je » viens d'indiquer ſont ſenſibles, & les » autres ſont bien faciles à appercevoir. » C'eſt ce que je laiſſe, Monſeigneur, à la déciſion de V. E. Je me plains ſimplement de ce que l'Auteur n'a pas pris la peine d'indiquer ces autres inconvéniens ſi faciles à appercevoir.

Ce ſeroit un aſſez grand avantage ſur le P. Roche, que de lui avoir fait voir le

peu de fondement des reproches qu'il me fait. Mais il m'a mis dans un poſte encore plus favorable, où non-ſeulement je peux me défendre avec aiſance, mais encore où je peux me prévaloir du pouvoir de la démonſtration. J'oſe me flater, Monſeigneur, que vous preſentez que je dois aller juſques là; ſi je compare des faits qu'il ne peut révoquer en doute à ſes aveux précis. Permettez-moi de réunir ces objets ſous les yeux des Lecteurs.

Premièrement, il convient que je ſuis très-exact lorſque je diſtingue dans mon ſens intime la perception de mon exiſtence individuelle & identique, & de toutes ſes manières d'être accidentelles à mon ame avec la perception de l'exiſtence de la cauſe ſouveraine; & je crois ce fait invinciblement prouvé à ceux qui ſe feroient quelque peine de l'adopter s'ils liſent avec quelqu'attention *le Témoignage du Sens intime & de l'Expérience.*

Secondement, on ne peut ſe diſpenſer de m'accorder, que la perception de mon être & de mes manières d'êtres, étant toujours en moi en regard avec la perception de l'exiſtence de Dieu, forme avec cette derniére perception un rapport très-réel.

Troiſièmement, on conviendra de plus

que toute intelligence qui connoît deux termes peut les comparer ou ſaiſir leur rapport, ſi elle eſt maitreſſe de ſon attention.

Quatrièmement, on ne peut nier que pour voir un rapport entre deux termes, il y a deux maniéres de comparer; parce que chacun d'eux peut être pris pour le terme comparé. Il eſt donc abſolument néceſſaire d'opter entre ces deux maniéres de faire un parallèle. Si cette option n'eſt pas faite, ou ſi elle eſt impraticable, le rapport n'eſt point ſaiſi. Les deux termes propres à le former ſont préſens; mais ils ne ſont point comparés.

Donc, conclué-je, les rapports en quoi je fais conſiſter les idées ſont réellement préſens à l'ame. Ce ne ſont point des fictions de mon eſprit.

Or, ces rapports reconnus réels ſuffiſent pour nous faire connoître l'eſſence & la poſſibilité de toutes choſes.

Donc ces rapports réels ſont ce que nous appellons nos idées, ou notions des eſſences & de la poſſibilité des choſes.

Il me reſte ſimplement à prouver que ces rapports reconnus réels ſuffiſent. Je me borne à un ſeul exemple, à l'idée de l'ame, pour donner plus de clarté à mon rai-

ſonnement. Dès qu'une choſe eſt préſentée à l'eſprit, comme un modèle imitable à l'infini ; c'eſt une idée, & elle devient modèle ſi je la compare à une puiſſance capable d'imiter cette choſe même. Le rapport de ma ſubſtance ſentant l'identité, & la perpétuité de ſon être à la cauſe infinie, fait donc de mon ame un modèle imitable à l'infini. Il ſuffit par conſéquent pour en faire une idée, un archetipe.

Et je vous ſupplie, Monſeigneur, d'obſerver que les archetipes même de notre ame & des autres êtres, ſuſſent-ils réellement en Dieu, y fuſſent ils vus, ne repréſenteroient l'immenſité des poſſibles de chaque eſpèce d'être qu'à la faveur des mêmes rapports, en quoi nous faiſons conſiſter toute idée. Ce qu'il eſt plus facile de démontrer qu'on ne l'imagineroit d'abord. Ces archetipes ſeroient les images éternelles des choſes. Or, nulle image vue par une perſone directe, & ſans rapport a quelqu'activité, n'annonce ni l'exiſtence, ni la poſſibilité de ce qu'elle repréſente. Jamais le plan d'un ouvrage n'annonça par lui-même la poſſibilité de l'exécution, s'il n'a pas été comparé a ce qu'A.. ſe qui puiſſe exécuter le plan. Il faudroit donc chercher au dehors des archetipes préexiſtans,

le pouvoir de produire ce qu'ils repréſentent, pour voir la poſſibilité de leur objet. Donc la poſſibilité des êtres repréſentés par les prétendus archetipes divins, ne ſeroit vue que dans le pouvoir d'exécuter ce qu'ils repréſentent : or l'idée d'un être renferme la poſſibilité des êtres de ſon eſpèce a l'infini : donc dans toute idée le rapport de ſon eſpèce d'être avec la ſouveraine activité, eſt néceſſairement renfermé. Or, tout individu comparé a cette ſouveraine activité, deviendra lui-même un archetype. Donc des archetypes éternels vus en Dieu ſeroient totalement inutiles.

Mais renfermons nous dans la méthode des faits ; j'ai défié qu'on aſſignât une ſeule idée, laquelle ne renfermât pas le rapport auquel je la réduis. Je dis plus, qui ſçait analyſer une idée, y trouve un caractère de l'imitation dont M. Locke a été frappé, & qui l'a engagé dans la route la plus ténébreuſe qu'un Philoſophe puiſſe tenir, & ce caractère de l'imitation ne pourroit être dans les archetypes prétendus divins. Dans l'idée du cercle, par exemple, je vois très-clairement qu'il peut y avoir des cercles ſur des diamètres de toute longueur à l'infini ; & qu'on ne peut aſſigner une longueur de diamètre au-

delà de laquelle il ſoit impoſſible de tracer un cercle. C'eſt ce que M. Locke n'a pas voulu voir. Mais de plus, on voit qu'il eſt néceſſaire que tout cercle exiſtant ait des limites. Ici l'on voit que l'indéfini eſt comme mêlé avec l'infini dans chacune de nos idées. Immenſité de pouvoir ſans bornes dans le Créateur. Néceſſité de limitation dans quelqu'œuvre que ce ſoit du Créateur, dans quelque perfection créée que ce ſoit par laquelle le ſouverain modèle puiſſe être imité. Or, cette néceſſité de limitation peut-elle être vue dans les prétendus archetypes divins, éternels, immenſes? Revenons à l'exemple du cercle. C'eſt eſſenciellement une portion d'un plan compriſe ſous une ligne dont tous les points ſont également diſtans du centre. Or, je demande aux défenſeurs des prétendus archetypes divins, ſi celui du cercle ſe préſente à nous terminé ou non par une telle ligne courbe; ſi l'archetype eſt réellement borné par une circonference quelque grande qu'on la ſuppoſe, il y aura donc quelque choſe de limite, de vû en Dieu même; & cette abſurdité ſuppoſée rendroit cet archetype inutile. Tout cercle numérique fait ſur quelque rayon qu'on voudroit, & dont le centre eſt ſenſiblement à une égale diſtance de chaque

nos ſenſations, ou avec les objets de nos perceptions, de nos ſouvenirs, & de notre imagination ; & choiſir le premier terme, le terme comparé: or, nous ne ſommes pas en état d'avoir de l'attention dans la premiére enfance, nous ne ſommes pas les maitres de la fixer : donc dans la premiére enfance, quoique nous ayons à la fois la perception de notre ame, & celle de l'exiſtence divine, le pouvoir de les comparer nous manque. Donc l'idée de Dieu n'eſt pas plus innée en nous, que ne l'eſt la facilité de ſaiſir des raports, & de nous rendre attentifs.

Tous les Partiſans des idées innées font un point de religion de leur opinion; cependant tous ne croient pas qu'on les voye en Dieu. Le ſyſtême de M. Arnauld a encore quelques partiſans ; & un Philoſophe entre autres que la mort vient d'enlever aux Proteſtans, & qui emporte le regret de tous ceux qui ſçavent philoſopher dans quelque communion que ce ſoit. Je ne puis en parler que ſur l'extrait qu'on vient de donner d'un des ouvrages de cet Auteur dans le Journal des Sçavans du mois d'Avril. M. Bouillier, c'eſt l'illuſtre Philoſophe dont il s'agit, a ſemblé former ſon ſyſtême ſur cette penſée, qu'un bloc de marbre renferme toutes les figures

figures qu'on en peut tirer, puiſqu'il ne faut qu'enlever, pour ainſi dire, à coups de ciſeau les parties du marbre dans leſquelles chaque figure eſt cachée. Il fait conſiſter la nature de l'ame dans la penſée, comme tant d'autres diſciples de M. Deſcartes. Mais ceux-ci ſont fort embarraſſés, quand on leur reproche qu'ils compoſent l'ame des perceptions accidentelles qui lui ſurviennent, & qu'on leur demande s'il eſt une penſée eſſencielle à l'ame. M. Boullier le tire de ces embarras; il forme l'ame de l'enſemble de toutes les idées, & il veut qu'elles ſoient eſſenciellement repréſentatives, comme M. Arnauld le prétendoit. Ainſi dans l'opinion de ce Philoſophe (M. Boullier) les idées ſont bien plus qu'innées, elles forment par leur concours la ſubſtance qui penſe. Voici comment ſon opinion eſt rendue dans l'Extrait dont j'ai parlé, & qui eſt très-bien fait, comme tous les morceaux qui partent de cette eſpèce de Tribunal des Lettres.

« L'immatérialité de l'ame eſt reconnue » par tous les vrais Philoſophes, & elle » l'eſt formellement par M. d'Alembert. » Or, ſi l'ame n'eſt point matiére, les » corps qui agiſſent ſur nos organes ne » lui communiquent ni la ſenſation, ni

Journ. des Sçav. Avril, P. 639.

» ticulières, n'en eſt pas moins repréſen-
» tative de quelqu'objet. Les idées de ces
» objets étoient donc déja dans l'ame,
» avant que la rencontre de ces objets
» réveillant la ſenſation, la ſenſation ré-
» veillât à ſon tour l'idée pure de ces mê-
» mes objets. Telle eſt la doctrine des
» idées innées que notre Auteur ſemble
» accuſer Locke de n'avoir point enten-
» due. »

La citation eſt longue, mais elle renferme un précis que j'aurois gâté, ſi j'euſſe tenté de l'abreger. M. Boullier tire encore ce ſyſtême de la méthode des abſtractions. Car aſſurément ce n'eſt point par ſa propre expérience qu'il découvre que le fond très-riche d'idées qu'il avoit acquis à la fin de ſes jours, étoit enfoui dans ſon ame, lorſqu'il étoit petit enfant, & qu'à cet âge tendre il ne lui manquoit que l'occaſion de le produire. Ce ſyſtême a le défaut de tous ceux qu'on a imaginés ſur la nature de l'ame; tous ſont faits pour expliquer ce qu'elle eſt en chacun de nous; tous la réduiſſent à des modalités, & laiſſent dans l'obſcurité le ſujet même modifié. Il eſt vrai que M. Boullier n'en réduit pas la connoiſſance à des modalités paſſagères comme font tous les autres; il veut que les idées ſoient des caractères ineffaçables

imprimés ſur notre ame dès le commencement. Mais cela n'explique pas plus ce qu'eſt le fond où ces caractères ſont imprimés. C'eſt le premier inconvénient que je trouve dans le ſyſtême de ce Philoſophe.

Second inconvénient. Si toutes nos idées ſont des modes imprimés à notre ame dès le commencement, il faudra dire que l'idée du cercle eſt une maniére d'être toujours ſubſiſtante de notre être; & cette aſſertion eſt révoltante. Quand nous faiſons des découvertes dans les ſciences, nous devrions ſentir que nous ne faiſons que reconnoître des vérités qui ne nous ont jamais abandonnés; & que ce qu'il y auroit de nouveau pour nous, c'eſt que nous y faiſons attention pour la premiére fois. C'eſt ce qui arrive à tous ceux à qui je parle de la conſcience de leur identité perſonnelle. La réflexion que je leur fais faire eſt nouvelle pour eux; mais ils ſentent que la conſcience de leur identité perſonnelle eſt auſſi ancienne qu'eux; je leur ai appris à y penſer, & non pas à la ſentir. Si le ſyſtême de M. Boullier étoit réel, toute nouvelle idée ne ſeroit que réminiſcence. Or, cela eſt très-contraire à l'expérience.

Troiſième inconvénient. Ces modali-

tés innées à notre ame, ces idées, sont essenciellement représentatives de leur objet : c'est-à-dire, que l'idée du cercle, par exemple, représente tous les cercles possibles ; mais annonce-t-elle leur possibilité ? Cela ne pourroit être qu'autant que cette image innée seroit comparée à la puissance d'exécuter ce qu'elle représente. Si ces images essenciellement représentatives ne renferment pas en elle-même l'idée de la possibilité de leur objet, elles ne peuvent être des idées.

Quatrième inconvénient. L'idée de Dieu seroit un type, une représentation de la divinité, ce type seroit limité comme notre être ; il seroit donc impossible de voir ce qui n'y seroit pas ; je veux dire l'aséité, l'éternité, l'immensité, la toute-puissance, & les autres attributs divins ; ce type ne pourroit nous assurer de l'existence même de l'Etre divin, parce que nul type ne représente l'existence de son objet ; & celui de Dieu en seroit un modèle ; comme l'idée du cercle renfermeroit le modèle de cette figure. Or, cette pensée est intolérable.

Cinquième inconvénient. Chacun de nous ne verroit que ses modalités propres ; que les images numériques des choses imprimées en lui. Il seroit donc

faux qu'un François qui penſe à l'idée du cercle verroit la même vérité qu'un Chinois qui y penſe actuellement, ou qu'Archimede a vu, il y a tant de ſiècles. Nos idées n'auroient point ces caractères ſublimes que le P. Malebranche nous a fait remarquer d'après S. Auguſtin, l'éternité, la néceſſité, l'immenſité.

Sixième inconvénient. Nous ſerions notre lumiére à nous-mêmes ; les idées ne ſeroient point vues hors de nous & au-deſſus de nous.

Le ſeul avantage de ce ſyſtême eſt qu'il ne peut être revendiqué par les Spinoſiſtes. Au reſte ce n'eſt qu'un ſyſtême qu'on ne peut appuyer ſur aucune expérience que l'homme puiſſe tirer de lui-même. Au lieu que la notion des idées telle que je la donne ſort du ſens intime & de notre expérience ; & cette ſeule raiſon me diſpenſe de pouſſer plus loin la diſcuſſion de l'opinion de M. Boullier.

La ſimplicité du principe des idées, tel que je le propoſe, me paroît contraſter avantageuſement avec tous les ſyſtêmes qu'on a imaginés juſqu'ici. Et j'ai quelque confiance que V. E. en conviendra, Monſeigneur, un terme unique, invariablement le même, toujours en regard avec le fond même de notre exiſtence, ou

avec nos manières d'être ; non par une double perception, mais par la perception ſimple de notre individualité identique ; ce terme comparé à ce qui eſt en nous de conſtant & de variable, fournit à toutes nos idées, conſidéré comme cauſe ou comme modèle.

Deux manières générales de ſaiſir ces rapports, en comparant le terme variable à la cauſe ſouveraine, ou au ſouverain modèle, ou la cauſe ſouveraine à ces objets. Voila la ſource de toute la vérité de nos idées, de leur éternité, de leur néceſſité.

Quoique le terme variable ſoit numérique en chacun de nous, parce que toute ſenſation, toute perception, eſt numérique en nous, cela n'empêche pas que nous ne voyions les mêmes idées. Le rapport de ma ſubſtance identique avec ſa cauſe n'eſt pas différent de la ſubſtance identique d'un autre homme avec la même cauſe. Le rapport du cercle numérique que je vois avec la cauſe premiére n'eſt pas différent du rapport d'un autre cercle que voit un Chinois, & qu'il rapporte à la même cauſe. Ce qui donne les grands caractères aux idées, eſt le terme commun à tous. C'eſt de là que ſort leur univerſalité.

ARTICLE IV.

Conformité de la Philoſophie des Peres avec le Témoignage du Sens intime, ſur la nature de l'ame & de ſes idées.

JE dois, Monſeigneur, être d'autant moins aigri contre les Partiſans des idées innées, & vues en Dieu, que moi-même j'ai eu toutes les peines du monde à me déprendre de ce ſyſtême auquel j'ai été très-affectionné juſqu'à l'âge de trente ans. Cette opinion ſaiſie dans ſa plus grande généralité, m'élevoit l'ame par la ſublimité des expreſſions qui la font valoir dans les Ouvrages du Pere Malebranche : mais pour peu que je vouluſſe l'approfondir dans les détails, je me trouvois affadi par un dégoût involontaire. J'imputois les mauvais ſuccès de mes efforts à la médiocrité de mes lumiéres. Je lus Locke, & je trouvai le ton de ſa Philoſophie ſi meſquin, qu'il m'affectionna encore plus à la doctrine du P. Malebranche, au lieu de m'en détacher. Je penſois qu'elle étoit vraie, puiſqu'elle ne pouvoit être réfutée qu'aux dépens des caractères les plus brillans de nos idées, qu'au hazard de dégrader tota-

lement l'homme & la raiſon. Je ne fus totalement deſabuſé, que lorſque je tentai d'approfondir le fameux paradoxe du P. Malebranche, que *nous n'avons point d'idées de notre ame.* En méditant profondément ſur le ſens intime de mon exiſtence, je penſois que ce ſens ne m'annonçoit pas un être quelconque, une ſubſtance abſtraite & inconnue à moi-même ; mais ma ſubſtance individuelle, identique dans tous les tems : je ſentois que je ne devois pas l'être à moi-même ; & ſentir cela, c'étoit ſentir l'impreſſion de la cauſe à laquelle je le devois, c'étoit me ſentir un effet, & tel effet. Sur ces vues nouvelles pour moi, tout le plan de la Métaphyſique changea totalement à mes yeux, & le ſyſtême des idées du P. Malebranche s'évanouit.

Cependant je crus n'avoir abandonné qu'un ſyſtême ſingulier, & m'être rapproché de la façon de penſer de tous les hommes ; & j'en étois perſuadé d'autant plus aiſément, que j'étois bien aſſuré de raiſonner d'après leur façon commune de ſentir. Je ne crus donc point que mon ſentiment ſur la nature de l'ame fût à moi ſeul ; & je fus bien étonné lorſque l'éclat de l'Ab* de P** m'ayant forcé de rendre compte au Public de mes vues

ſur la Métaphyſique, il me revint de pluſieurs endroits, que les uns me louoient, les autres me blâmoient, de ce que j'avois donné une tournure toute nouvelle à la plus ancienne des ſciences, à celle qui fournit des principes à preſque toutes les autres. Le Malebranchiſme me paroiſſoit ſi peu répandu, que je ne croyois pas me ſingulariſer en l'abandonnant ſur la nature des idées. J'eus peur, lorſque j'entendis que j'avois donné du nouveau; & je ne me raſſurai, que lorſqu'il me vint dans l'eſprit que ma Philoſophie étoit ſi peu nouvelle, qu'elle étoit celle des anciens Peres de l'Egliſe. Car j'avois vérifié le fait, lorſque j'avois été obligé par état, d'étudier la Tradition. Cette vérification qui devoit piquer mon amour propre ne m'avoit pas cauſé la moindre émotion. Je n'étois point du tout étonné que mes ſentimens philoſophiques fuſſent d'accord avec ceux des Peres, puiſque je ne croyois dire que tout ce que tout le monde ſent, & a toujours ſenti. C'eſt peut-être cette confiance habituelle de n'écrire que des choſes communément ſenties, qui m'inſpire aſſez ſouvent un ton de confiance & de fermeté dont quelques Lecteurs ont été bleſſés.

Je rends compte à V. E. de la con-

formité de mes ſentimens avec ceux des Peres pour me laver du reproche de débiter des nouveautés ; reproche néanmoins dont je ne ſerois pas humilié autrement dans le genre philoſophique. Je commence par S. Auguſtin, parce qu'il exprime clairement le témoignage de notre ſens intime, & qu'il s'en ſert d'une maniére victorieuſe pour démontrer la diſtinction de l'ame & du corps. Ce témoignage eſt la clef de la Métaphyſique, ou le principe d'où toutes les connoiſſances humaines dérivent. V. E. va voir dans un long texte tiré du dixième Livre de la Trinité, que les Mécréans des premiers ſiècles de l'Egliſe philoſophoient comme ceux de nos jours raiſonnent, & que le grand Auguſtin confondoit ceux de ſon tems, comme nous réfutons ceux du nôtre.

Nota. On renvoye les textes latins à la fin du Mémoire, pour ne pas charger les marges.

(*a*) « Puiſqu'il s'agit de la nature de » l'ame, éloignons de notre méditation » toutes les natures que nous ne connoiſ» ſons que par leurs dehors, & au moyen » des organes de nos ſens, & ne faiſons » attention qu'aux choſes que nous avons » dites être connues par nos eſprits, & » dont ils ſont certains. Car les hommes ſe » ſont partagés ; l'un s'efforçant de dire » une choſe, & l'autre prenant un parti

» oppoſé, quand ils ont voulu examiner
» ſi la force que nous avons de vivre,
» (je crois qu'il entend de ſentir) de
» nous reſſouvenir, de comprendre, de
» vouloir, de penſer, de ſçavoir, de
» juger, appartient à l'air, au feu, à la
» cervelle, au ſang, ou aux atômes, ou
» à un corps d'une cinquième nature au-
» delà des quatre élémens; ou ſi la cauſe
» eſt la ſtructure de notre corps. Cepen-
» dant qui doute s'il vit, s'il comprend,
» s'il ſe reſſouvient, s'il veut, s'il penſe,
» s'il ſçait, s'il juge? Car quoiqu'il dou-
» te, il vit; s'il doute, il ſe ſouvient du
» motif de ſon doute; s'il doute, il com-
» prend qu'il doute; s'il doute, il veut
» acquerir la certitude; s'il doute, il
» penſe; s'il doute, il ſçait qu'il ignore;
» s'il doute, il ſçait qu'il ne faut pas ha-
» zarder ſon jugement: donc quicon-
» que doute, ne doit douter d'aucune des
» choſes, ſans la réalité deſquelles il ne
» pourroit douter de quoi que ce ſoit »

« Ceux qui penſent que notre eſprit
» eſt ou la contexture des parties ſolides,
» ou le mêlange des fluides de notre
» corps, veulent que toutes ces choſes
» (les opérations de l'eſprit dont il vient
» de parler) ſoient dans un ſujet. &
» que ce ſujet ſoit une ſubſtance, comme

» l'air, le feu, ou quelqu'autre corps;
» & que l'intelligence ſoit inhérente à ce
» corps, comme la qualité de ce même
» corps, en ſorte que ce corps ſoit le ſu-
» jet, & que l'intelligence ſoit dans ce
» ſujet... Ils ne conſidérent pas tous ces
» perſonnages-là que l'ame ſe connoît,
» même quand elle ſe cherche. Or, on ne
» peut dire en aucune maniére qu'une
» choſe ſoit connue, tant qu'on ignore
» la ſubſtance à laquelle elle appartient.
» C'eſt pourquoi l'eſprit ſe connoiſſant,
» connoît ſa ſubſtance, étant aſſuré de
» ſon exiſtence, comme nous le démon-
» trent ces obſervations que nous avons
» faites; il l'eſt auſſi de celle de ſa ſub-
» ſtance: elle n'eſt pas tout-à-fait cer-
» taine d'être de l'air, du feu, un corps,
» ou quelque choſe qui tient du corps,
» elle n'eſt donc rien de toutes ces cho-
» ſes. Et quand on lui preſcrit de cher-
» cher à ſe connoître, elle y réuſſit en
» ſe trouvant certaine de n'être rien des
» objets qu'elle doute être ſa ſubſtance,
» & en jugeant qu'elle eſt certaine de
» n'être que ce qu'elle eſt certaine d'être.»

V. E. reconnoît dans ce long paſſage le ton vigoureux que S. Auguſtin prenoit toujours dans la diſpute avec cet aſcendant qui lui étoit propre. Il recon-

noit la conscience de l'intuition naturelle de la substance de l'ame. Car il faut marquer que la certitude de notre individualité par ces mots : *Elle est certaine de n'être que ce qu'elle est certaine d'être.* Il faut voir d'abord que la certitude de notre existence étoit dans tous nos sentimens, & n'en pouvoit être l'objet. Enfuite pour fixer l'idée de notre substance humaine, il prouve qu'il est impossible que nous ayons la conscience de nos pensées, de nos perceptions, de nos sentimens, de nos vouloirs, sans avoir la perception de la substance même modifiée par toutes ces manières d'être. C'est ce fondement du grand principe que M. Descartes a établi depuis, & que s'approprie & développe après ce dernier. Ce principe est qu'il est impossible de concevoir une façon d'être actuelle, sans concevoir & saisir de l'existence du sujet modifié; car on ne pourroit concevoir une manière d'être actuellement sans être actuellement, & naturellement, pour prouver la substance de l'ame & du corps, il réduit principalement à ce syllogisme, lequel forme une vraie démonstration.

Toute substance que je ne puis raisonnablement dénier le sujet de mes modifications actuelles & passées, & exister sous

mes façons d'être n'eſt pas moi, n'eſt pas le ſujet de mes modifications ; & je ſuis certain d'être autre que cette ſubſtance.

Or, je ne ſcai pas certainement qu'aucun amas de matiére, qu'aucun corps numérique, aucun organe de mon cerveau ſoit le ſujet de mes maniéres d'être actuelles & paſſées, exiſte ſous mes façons d'être.

Donc, aucun amas de matiére, aucun corps numérique, aucun organe de mon cerveau n'eſt moi. Donc je ſuis une ſubſtance différente de celle de tout corps ; & ce que je ſens être moi, n'eſt rien de matériel.

Voila le raiſonnement que le P. Roche eût dû prendre dans S. Auguſtin. S'il eût étudié la philoſophie de ce Pere, il auroit reconnu que ce que j'ai dit de l'ame réduite au pur ſens de l'exiſtence, ou à l'inertie ſentie, eſt dans les principes de ce grand Docteur. Car dans un paſſage qui repaſſera encore ſous les yeux de V. E. pour un autre uſage, il dit que notre ſubſtance n'eſt pas très-véritablement ſimple, parce qu'en elle, être & connoître n'eſt pas la même choſe : car, ajoute-t il, *elle peut être ſans connoître*. Il ne croyoit donc pas, le grand Auguſtin, qu'il eſt eſſenciel à l'ame de penſer ; quoiqu'il croit qu'il lui eſt

Tract. in Ev. Joann. 99.

eſſenciel de ſentir le fond de ſa ſubſtance individuelle, & d'être dans l'impoſſibilité de douter de ſon exiſtence identique.

Vous aurez obſervé, Monſeigneur, dans le long texte que je viens de citer, combien eſt ancienne la témérité qui a fait tant d'honneur à M. Locke dans l'eſprit de ceux qui ſeroient flatés de n'être rien de plus que les brutes. Ils ont regardé, comme nouvellement hazardée, la propoſition de l'Anglois; que la matiére revêtue de quelque qualité que nous ne lui connoiſſons pas, pourroit être exaltée au point de penſer. Les Philoſophes du tems de S. Auguſtin ſoutenoient cette erreur; & ce Pere la confondit en prouvant l'immatérialité de l'ame d'une maniére invincible; parce qu'elle eſt tirée de notre ſens intime qu'il n'eſt pas poſſible d'éteindre. Cependant on ſoutient éfrontément que l'immatérialité de l'ame n'eſt pas démontrée. Ceux qui s'obſtinent à juger ainſi, s'ils ſçavent ce que c'eſt qu'une démonſtration, peuvent mettre à l'épreuve celle de S. Auguſtin; & celle par laquelle j'ai prouvé déja plus d'une fois que tout ſentiment d'exiſtence eſt incompatible avec la nature de la matiére. Ils s'élévent dans les abſtractions au delà de leur être pour ſçavoir ce qu'ils ſont; & ne connoiſſent

cri de toute la nature nous prêche Dieu, ſans nous expliquer ce qu'il eſt. « Conſi-
» dérez, dit-il, combien de grandes cho-
» ſes ont été faites, pour nous apprendre,
» non pas ce qu'eſt la ſubſtance divine,
» mais que Dieu exiſte... A la vérité, je
» ſçai qu'il eſt... mais quelle eſt ſa ſubſ-
» tance ? je ne le ſçai pas. (*h*)

S. Cyrille d'Alexandrie alloit plus loin. Il trouvoit même de l'abſurdité à demander ce que Dieu eſt. « Nous croyons que
» Dieu exiſte ; mais quelle eſt ſa nature ?
» Il eſt abſurde de demander ce qui ne
» peut être connu. » (*i*)

Pour exprimer comment Dieu nous eſt intimement préſent, nous étant néanmoins inconnu, S. Auguſtin ſe ſervoit de ces termes énergiques : « Partout Dieu
» garde l'*incognito*, & en même-tems eſt
» partout en public. Il n'eſt permis à per-
» ſonne ni de l'ignorer, ni de le compren-
» dre ; » (*l*) & Saint Bernard ſon fidèle diſciple rendoit ainſi la même penſée : « Rien n'eſt plus incompréhenſible que
» Dieu. » (*m*)

S. Iſidore de Pélouſe donne pour maxime conſtante, « qu'il faut non pas cher-
» cher ce qu'eſt Dieu, mais affirmer qu'il
» exiſte (*n*). » Et S. Jean de Damas diſoit la même choſe en d'autres termes : « Il

» eſt clair que Dieu exiſte ; quand à ce » qu'il eſt ſelon ſa ſubſtance & ſa nature, » tout cela eſt inconnu. » (*o*)

S. Grégoire le Grand nous fourniroit lui ſeul une foule de paſſages, tous propres à exprimer la vérité que je ſoutiens; que Dieu nous eſt préſent par une eſpèce de contact continu, mais lequel ne ſuffit pas pour nous faire connoître la nature divine. Voici quelques-uns de ces textes.

« Tout ce que l'eſprit humain peut » penſer du Tout-puiſſant, n'eſt pas » Dieu. L'eſprit humain, lorſqu'il s'éleve » au-deſſus de toutes les choſes créées, » parvient à une *certaine lumière qui n'eſt* » *pas Dieu, mais que Dieu habite.* (*p*) Tout » ce qu'il peut voir parfaitement n'eſt » point Dieu; (*q*) parce que Dieu n'eſt » pas vu d'une maniére complette, & » qu'on ne peut dire qu'il n'eſt point vu » du tout. Il eſt écrit que Dieu eſt vu de » loin, (*r*) préſent par tout, par tout » inviſible; (il) eſt vu ſans viſion, eſt en- » tendu ſans le retentiſſement des paro- » les. » (*ſ*)

Tout ce qui paroît myſtérieux dans ces textes du Pape S. Grégoire, ceſſe de l'être, lorſqu'on ſçait que nous ſentons l'exiſtence de Dieu, comme par la voie du tact, mais que le ſentiment de ſa pré-

ſence ne le fait pas voir. Les Peres Grecs avoient probablement tranſmis cette doctrine à ce grand Pape. Ils avoient eu des démêlés très-vifs avec les Anoméens, ſorte d'Ariens qui prétendoient que nous connoiſſons naturellement la ſubſtance de la Divinité, & qui la faiſoient conſiſter dans l'innaſcibilité, ces hérétiques entendant probablement par là l'aſſéité. Mais de peur d'altérer la ſimplicité de Dieu, ils ſoutenoient que nos notions diverſes des attributs ne ſont que des maniéres différentes d'exprimer une même choſe; chacune d'elles n'ayant rien qui la diſtinguât aux yeux de l'eſprit de la notion d'un autre attribut. Les Peres Grecs avoient donc une controverſe compliquée, & ſur des matiéres très-délicates avec les Anoméens. Il falloit ſoutenir que l'exiſtence de Dieu nous eſt connue; que nous ne voyons en ce monde ni l'eſſence, ni la ſubſtance divine: que cependant les notions connues des attributs de cette ſubſtance inconnue, étoient vraies, avoient chacune un ſens propre; mais que la diverſité des idées de ces attributs ne nuiſoit en aucune maniére à la ſimplicité de la ſubſtance divine. Or, les témoignages des Peres Grecs ſont totalement en faveur de celui du Sens intime. Il ſemble même que

leur doctrine ne puiſſe être développée qu'autant qu'elle y eſt rapportée. Et ce que vous voudrez bien obſerver, Monſeigneur, c'eſt qu'ils raiſonnoient en Philoſophes, en attaquant des Sophiſtes qui abuſoient de la Philoſophie.

S. Baſile, l'Auguſtin des Grecs par la ſublimité de ſon génie & la variété de ſes connoiſſances, mérite le premier rang parmi les Athlètes qui attaquoient les Anoméens. « Eunomius, en ce » qu'il prétend que lui ſeul de tous les » hommes a trouvé la vraie ſubſtance » de Dieu, eſt d'un orgueil exceſſif » & intolérable; & cette jactance ridi- » cule eſt peut-être plus arrogante que » le ſuperbe de l'Ange rebelle qui ſe » ventoit d'élever ſon tróne au-deſſus des » aſtres du ciel. Pour nous, cherchons à » quel titre il ſe vante de comprendre » quelle eſt la ſubſtance divine. Eſt-ce » par l'idée que les hommes en ont en » commun ? Mais cette idée *nous ſuggère* » *qu'il eſt*, & ne nous annonce point ce » qu'il eſt. » (1)

Dans le même Ouvrage d'où j'ai tiré ce dernier texte, S. Baſile approuve Eunomius en ce que celui-ci ſoutenoit que ni forme, (il entendoit un mode) ni grandeur, ni quantité, ne peut-être in-

hérente à la ſubſtance divine ; parce qu'il eſt néceſſaire, diſoit Eunomius, que Dieu ſoit exempt de toute compoſition. Mais Eunomius concluoit d'un principe vrai, que les noms divers de l'eſſence divine étoient tels que ceux qui déſignent la même perſonne, comme Tullius & Ciceron déſignent l'Orateur Romain. S. Baſile s'éleve contre cet héréſiarque. « N'eſt-il pas » ridicule de dire que l'efficace créatrice » eſt l'eſſence même divine ; que la pro- » vidence eſt la même eſſence, auſſi bien » que la preſcience & l'action de Dieu » dans l'harmonie de toute la nature ; ſi » tous ces noms rendent le même ſens, » il eſt néceſſaire que leur valeur ſoit la » même. Cela eſt vrai à l'égard de ceux » qui portent pluſieurs noms ; comme » nous appellons le même homme Simon, » Pierre, & Cephas. (*u*)

« Lorſque nous entendons dire de » Dieu qu'il a fait toutes choſes avec ſa- » geſſe, ne ſommes-nous pas inſtruits de » ſon art (infini) ? Lorſqu'on nous dit, il » ouvre ſa main & il répand ſes béné- » dictions ſur tout animal, n'entendons- » nous pas ſa providence qui pénétre tou- » tes choſes ? Lorſqu'on nous annonce » qu'il ſe cache en s'enveloppant dans » les ténèbres, ne ſommes-nous pas

» avertis

» avertis de ſon inviſibilité ? & lorſque
» Dieu dit en perſonne : Je ſuis ſans ſouf-
» frir la moindre altération, n'apprenons-
» nous pas l'identité éternelle de ſa ſub-
» ſtance? Comment donc n'y auroit-il pas
» une folie manifeſte à ſoutenir que tous
» ces différens noms qu'on donne à Dieu
» n'ont pas chacun une ſignification pro-
» pre? » (*x*)

Mais comment concilier cette variété d'attributs avec la ſimplicité de Dieu? D'abord S. Baſile confeſſe ſon ignorance. « Je craindrois peut-être d'avouer mon » ignorance, ſi je penſois que toutes cho-» ſes peuvent être compriſes par notre in-» telligence ; mais puiſque nous ſçavons » qu'une infinité de choſes, non ſeule-» ment de celles qui ſont préparées dans » le ſiécle futur, ou qui ſont cachées dans » les cieux, mais que ce qui concerne » même nos corps, *n'eſt pas une vraie com-» préhenſion ſouſtraite à toute eſpèce de contra-» diction*, comment s'étonneroit-on en » voyant que nous ne rougiſſons pas de » notre ignorance ! » (*y*)

Il revient enſuite à cette propoſition que « la nature de Dieu telle qu'elle eſt » en elle-même, n'eſt expoſée par » aucun des noms que nous pourrions » imaginer ; mais elle demeure inconnue

» en vous créant, Dieu vous à imprimé les » images & les copies des biens de ſa na- » ture, & en a fait la forme (de votre ame) » en la figurant & la façonnant (en quelque » ſorte) comme un cachet laiſſe ſon em- » preinte ſur de la cire. (*bb*)

V. E. doit trouver cette image bien belle. Ne rend-elle pas bien le témoignage du ſens intime ? Ces traits des biens de Dieu ſont le ſens & l'amour de l'exiſtence ; & l'ame qui eſt déſignée ſous l'emblême de la cire ſent néceſſairement l'empreinte qu'elle reçoit ; elle ſent que ſes propres traits ſont des imitations de ſa cauſe qu'elle ignore. La cire, ſi elle étoit ſenſible, mais réduite à ſentir, & à ne pas voir le cachet, ſentiroit que le cachet qu'elle ne voit point eſt la cauſe de ſa figure ; & concluroit qu'elle ne rend que la figure même gravée ſur le cachet. C'eſt ainſi que le ſaint Docteur explique cette affinité qu'il a reconnue entre la diverſité des attributs, & la ſimplicité de la nature divine.

Dans un autre endroit du même ouvrage d'où j'ai tiré le texte précédent, S. Grégoire de Niſſe s'explique encore ainſi. « Quel eſt l'homme aſſez ſtupide pour » ignorer que la nature divine, en tout » ce qu'elle eſt ſelon ſon eſſence, eſt une

» & uniforme & ſans compoſition, & » qu'elle n'eſt point vue dans une certaine » compoſition vaine ; mais que l'ame » humaine, comme rampante ſur la terre, » & empriſonnée dans un corps terreſtre, » ne pouvant pas découvrir clairement » la divinité qu'elle cherche, tâche par » pluſieurs idées, & de pluſieurs manières » d'approcher de cette nature inexplica- » ble, cherchant ce qui eſt caché pour » elle, non par une ſimple lumière. » [*a*]

S. Grégoire de Nazianze inſtruit par le précédent Grégoire dont il étoit fils, explique bien nettement notre ſentiment ſur les attributs abſolus de la Divinité. « Dieu eſt comme une mer d'eſſence im- » menſe & ſans borne, ſurpaſſant toute » penſée de la nature & du tems, tracée » légèrement, foiblement, & très obſcu- » rement ſur l'ame ſeule ; & tirant ces » foibles connoiſſances, non pas des cho- » ſes qui ſont en Dieu, mais de celles qui » l'environent, *non ex iis quæ in ipſo ſunt, » ſed quæ circa ipſum.* (*dd*) Ces attributs, » incorporel, non engendré, ſans prin- » cipe, immuable, incorruptible, & tout » ce que l'on peut dire être Dieu, ne » déclarent ni n'embraſſent la ſubſtance » divine. » [*a*] « Quelques-uns ayant » l'opinion que la ſubſtance divine eſt

» groſſiérement partagée, ont des idées » indignes de la Divinité. Mais il faut que » nous ſçachions, nous qui connoiſſons » la vérité, que la ſubſtance divine eſt ſim- » ple & indiviſible. Cependant pour le » ſalut de nos ames, elle paroît ſouffrir » quelque partage à cauſe des divers » noms, & être ſoumiſe à la néceſſité de » la diviſion.» [*ff*]

Avant ces Peres Grecs S. Hilaire avoit exclu de la ſimplicité de Dieu toutes ces formes diverſes que les Malebranchiſtes prétendent être nos idées. « Celui qui eſt » l'eſprit n'eſt pas formé de choſes diſpa- » rates. Tout ce qui eſt en lui eſt un: ce » qui eſt eſprit en lui eſt en même-tems la » lumiére, la puiſſance & la vie; & ce » qui eſt en lui la vie, eſt la puiſſance & » l'intelligence. » [*gg*]

Le ſaint Martyr Maxime cité par Eutemius, rend énergiquement le précis de tous les témoignages que je viens de rapporter. « En Dieu l'être, la bonté, la » divinité, la toute-puiſſance, la ſur- » éminence ſur toute ſubſtance, l'infinité, » l'immortalité, & d'autres termes de » cette eſpèce, ne ſont point des différen- » ces ſubſtancielles (ce que nous diſons » de peur que nous ne paroiſſions pro- » feſſer de la compoſition en Dieu); mais

» ce ſont des dénominations des choſes » que l'on voit autour de Dieu ; elles » n'expriment rien de ce qui appartient à » la ſubſtance & à la nature. Car elles » ſignifient certaines choſes qui convien- » nent à la nature divine, & ne montrent » point cette même ſubſtance ; c'eſt pour- » tant le propre des attributs qui carac- » tériſent & conſtituent une ſubſtan- » ce. » (*hh*)

Et S. Jean de Damas dit dans le même ſens. « Tout ce que nous affirmons de » Dieu inſinue non la nature de Dieu, mais » les choſes qui environnent ſa nature. » Car ſi vous le dites bon, juſte, ſage, » quelque choſe que vous énonciez, ce » n'eſt pas ſa nature, c'eſt ce qui environ- » ne ſa nature. » (*ii*)

Que peut-on ſuppoſer qui environne la nature infinie, la mer immenſe d'eſſence, comme s'exprime S. Grégoire de Nazianze, ſi ce ne ſont les rapports que Dieu a avec ſes œuvres, avec toutes les perfections que nous reconnoiſſons dans l'homme, & dont l'Etre ſouverain eſt le modèle & le principe ? Tous les Peres conviennent que nous ne voyons ni la nature divine, ni les attributs dans la nature divine. Quel eût été leur étonnement, ſi on leur eût ſoutenu que nous ne ſçavons

qu'une montagne n'eſt pas un maronnier, que parce que voyant en Dieu les archetypes de ces deux objets, nous voyons non-ſeulement que l'un de ces archetypes n'eſt pas l'autre, mais même ne peut être l'autre.

S. Auguſtin réunit ſon ſuffrage à celui des Peres Grecs ; mais c'eſt ſelon ſa coutume, en donnant un nouveau degré de clarté à leur doctrine. « Tout ce qu'on dit » de Dieu eſt la même choſe. Car en Dieu » la puiſſance n'eſt pas une choſe, la » prudence n'en eſt pas une autre, la » force n'en eſt pas une autre, la juſ- » tice n'en eſt pas une autre..... Quel- » qu'expreſſion que vous employiez en » parlant de Dieu, elle ne déſigne pas » une choſe, & une autre en Dieu. On » n'exprime rien de digne de l'Etre ſu- » prême ; parce que (ces attributs) vien- » nent des diverſes perceptions de l'ame » pénétrée en quelque ſorte, & affectée, » comme elle peut l'être, par la lumiére » divine. A peu près de la même ma- » niére que la lumiére matérielle ſe ré- » pand ſur les corps ; ſi elle eſt intercep- » tée, tous les corps n'ont plus qu'une » même couleur, ou plutôt ils n'en ont » plus : mais lorſque la lumiére repa- » roiſſant enlumine les corps, quoiqu'elle

» ſoit toute la même, cependant elle les
» fait briller de diverſes couleurs écla-
» tantes, ſelon les qualités de ces mêmes
» corps · donc (les diverſes penſées)
» que nous avons touchant la Divinité,
» ſont des affections de nos ames, leſ-
» quelles ſont modifiées par cette lumié-
» re qui ne peut être modifiée, & re-
» çoivent des formes de cette lumière
» qui n'a point de formes. [*ll*]

Je ne pourrois pas mieux exprimer ma penſée, Monſeigneur, ſur la maniére dont je conçois que Dieu nous éclaire, que S. Auguſtin ne rend la ſienne ſur le même ſujet. La comparaiſon des effets de la lumiére matérielle que le ſaint Docteur employe, eſt très-juſte encore dans notre ſiécle, où le phyſic de la lumiére eſt plus connu qu'il ne l'étoit de ſon tems. Car la lumiére parvient aux corps avec une blancheur uniforme, elle eſt comme criblée par les petits priſmes dont la ſurface des corps eſt compoſée, & qui abſorbant des traits lumineux d'une certaine eſpèce, en tranſmettent chacun un ſeul à l'œil. Et comme nous ne voyons point ce que la nature des rayons colorés, contribue dans cette ſéparation, il nous ſemble que la lumiére tire toutes ſes variations de la maniére

dont elle eſt reçue ſur la ſuperficie des corps ; & c'eſt en cela ſeul que conſiſte le point de comparaiſon. L'intelligence humaine réſide dans la puiſſance de comparer, c'eſt-à-dire, de ſaiſir des rapports. Elle a toujours un même terme ſenti ; c'eſt l'exiſtence & la préſence de la cauſe ſouveraine. Suivant qu'elle compare ce terme unique & infiniment ſimple à une ſubſtance créée, à une perfection, à un mode, elle diverſifie, & peut diverſifier à l'infini les rapports de la ſouveraine activité. Ainſi le trait de lumiére qui illumine tout homme venant en ce monde, eſt la perception de la préſence divine, & ſuffit pour l'éclairer ſur la nature de toutes choſes, ſur la grandeur de Dieu même, & ſur ſes propres devoirs. Ces rapports multipliés ſont en quelque ſorte les rayons dont le ſoleil des eſprits eſt environné. Et c'eſt la ſeule maniére dont on peut expliquer ce que S. Grégoire de Nazianze, S. Maxime, & tant d'autres, veulent que nous concevions, lorſqu'ils nous diſent que nous ne voyons point l'immenſité de l'eſſence divine, mais ſeulement les choſes qui l'environnent, [*quæ circà ſunt*] & ce que ſaint Grégoire Pape nous fait entendre quand il nous dit, comme nous l'avons vu, que

par la méditation l'ame parvient *à une lumiére qui n'eſt pas Dieu, & que Dieu habite.*

S. Auguſtin confirme ſa doctrine ſur la ſimplicité de Dieu dans pluſieurs endroits de ſes immenſes ouvrages. « Autre choſe eſt l'être de l'homme, nous » dit-il, autre choſe eſt ſon pouvoir; » car ſi ſon être étoit la même choſe que » ſon pouvoir, lorſqu'il formeroit un » vouloir, l'exécution ſeroit en lui. » Mais Dieu, en qui la ſubſtance & la » puiſſance ne diffèrent en rien, mais » en qui tout ce qui eſt en lui eſt con» ſubſtanciel, parce qu'il eſt Dieu; » n'eſt pas d'une maniére, & n'eſt pas » tout-puiſſant d'une autre maniére; » mais il a l'être & le pouvoir tout en» ſemble, parce qu'il a indiviſiblement » le vouloir & le faire, (*mm*) » Ce qu'il dit ici de l'identité du pouvoir & de l'être, il le dit de la connoiſſance divine dans un paſſage que nous avons déja cité. « Cette ſubſtance n'eſt pas exacte» ment ſimple, en qui exiſter & con» noître ne ſont pas la même choſe; car » elle peut exiſter & ne rien connoître: » ce qu'on ne peut dire de la ſubſtance » divine, parce qu'elle eſt tout ce qu'elle » poſſéde en elle-même. Elle n'a donc » pas (comme nous) la ſcience, de ma-

» nière que la ſcience par laquelle elle
» connoît ſoit autre choſe que ſon eſſen-
» ce. Mais l'un & l'autre n'eſt qu'un ;
» & l'on ne doit pas dire l'un & l'autre
» de ce qui eſt ſimplement un. » (*nn*)

Dans ſes Confeſſions, il parle ainſi à Dieu : « Vous connoiſſez le ciel & la
» terre ſans variété de connoiſſances ;
» ainſi vous avez fait le ciel & la terre
» ſans diſtinction d'action. » (*oo*)

Le fidèle diſciple de S. Auguſtin, S. Fulgence expliquant ces paroles de ſon maître : Il eſt Dieu de ſorte qu'il eſt ſa divinité ; il eſt grand, de ſorte qu'il eſt ſa grandeur : *Sic eſt utique Deus, ut ſit divinitas ſua ; ſic eſt magnus, ut ſit magnitudo ſua.* « Il paroît, dit le diſciple, par
» ces paroles du bienheureux Auguſtin,
» qu'il appartient à la vérité catholique
» que lorſque nous nommons en Dieu
» la divinité, la grandeur, la bonté, la
» puiſſance, & toute autre choſe, nous
» n'exprimons pas par ces diverſes ex-
» preſſions des choſes diverſes, comme
» dans l'homme ſoumis à différentes pro-
» priétés, mais ce qui eſt en lui l'eſſence
» & la nature. Car c'eſt pour cela que S.
» Auguſtin dit qu'il faut penſer qu'il eſt
» bon ſans qualité. » (*pp*)

S. Bernard, autre diſciple du grand Au-

guſtin, tient le même langage. « Dieu » n'eſt point compoſé de parties comme » les corps ; il n'eſt pas partagé par des » affections, comme notre eſprit ; il » n'eſt pas ſous pluſieurs formes, com- » me tout ce qui eſt fait..... Dieu eſt » auſſi ſimple qu'il eſt un, & comme rien » au monde très un. » (qq)

S. Thomas, encore fidele diſciple de S. Auguſtin, en ſoutient fermement la doctrine ſur les points dont nous nous occupons, & il y jette un grand jour. « Il faut ſçavoir que dans l'Intelligence » divine ſont les raiſons propres de tou- » tes choſes. C'eſt pourquoi S. Auguſtin » dans ſon ouvrage ſur 83 Queſtions, » enſeigne que chaques choſes ont été » créées ſur des raiſons ſinguliéres. Mais » comment cela ne répugne-t-il pas à la » ſimplicité divine ? Il n'eſt pas contre la » ſimplicité divine, que Dieu voye plu- » ſieurs choſes ; mais il ſeroit contre » cette ſimplicité, ſi l'entendement divin » étoit formé de pluſieurs eſpèces. » (Il entend images, repréſentations, percep- tions des objets, comme en nous.) (rr)

S. Thomas ajoûte une explication très-belle de la préciſion qu'il vient de faire. « Pluſieurs idées ſont en Dieu, en tant » qu'il en a l'intelligence. Car il connoît

» parfaitement ſon eſſence ; ainſi il la » connoît de toutes les maniéres qu'elle » eſt connoiſſable. Or, elle peut être » connue non ſeulement ſelon ce qu'elle » eſt en elle-même, mais encore ſelon » qu'elle eſt participable ſuivant quelque » maniére de ſimilitude par les créatures. » Car chacune a quelque eſpèce par la- » quelle elle a quelque reſſemblance à » l'eſſence divine. Donc en tant que Dieu » connoît ſon eſſence comme imitable par » telle créature, il la connoît comme la » raiſon & l'idée propre de cette créature. » Ainſi il eſt clair que Dieu connoît plu- » ſieurs raiſons de pluſieurs raiſons qui » ſont pluſieurs idées. » (*ss*)

Ces textes de S. Thomas fixent l'eſprit ſur le fond de la doctrine des Peres, où il trouvoit quelqu'embarras.... Ils s'accordent à nier que les attributs divins tels que nous les connoiſſons, ſoient des qualités différentes de la Divinité ; & ils affirment unanimement que ces attributs énoncent néanmoins des vérités diſtinctes ; & ne ſont pas ſimplement différentes dénominations de l'Etre ſuprême. On a de même quelque peine à concevoir comment ils ſoutiennent d'une part que Dieu a les idées de toutes les eſſences des choſes ; & de l'autre que ces idées ne ſont

en Dieu ; il distingue ses univers, & dit que la perception unique de la Divine Intuition ne nous fait pas de la peine à comprendre comment ils s'accordent ensemble, lorsqu'il nous convient nous assurer que c'est Dieu qui nous communique la raison ; les uns voient que nous la voyons autrement que nous, & qu'encore de plus vives lumieres les autres supposent que Dieu lui-même en nous fait les connoître, où nous voyons les diverses vertus.

Quant aux derniers, il est certain que les Peres soutiennent qu'ils sont identiques avec la substance divine, & entre eux-mêmes. Car c'est la raison sans laquelle S. Augustin n'admet la vertu de reconciliation. Il n'a pas voulu dire que comme nos perceptions sont identiques avec notre substance, n'étant que notre substance modifiée, de même les attributs divins appartiennent à la même substance infinie. Car nos perceptions ne sont pas identiques entr'elles ; au lieu que S. Augustin veut que les attributs divins soient identiques entr'eux, & avec la substance divine. Mais il faut convenir avec S. Thomas que Dieu, par une connoissance unique, & en même-tems la perception de ce qu'il est en lui-même, & de ce qu'il est relativement aux diverses manieres dont

il peut être imité, on conçoit que cette connoiſſance unique eſt la raiſon ſuprême ; on conçoit que les idées divines expriment les diverſes maniéres dont la perfection infinie, une & ſimple peut être imitée. Et comme une ſubſtance conçue imitable eſt vue ſous un rapport, il eſt évident que, ſuivant la doctrine de l'Ange de l'Ecole, les idées divines ſont des rapports dans la ſubſtance divine même. Ces rapports ſont éternels, invariables, néceſſaires, immenſes. Car la ſubſtance divine eſt éternellement imitable & à l'infini dans chaque genre de perfection. Prenons pour exemple ſon imitabilité par l'être créé qui ſe ſent exiſter. Cette maniére d'imitation eſt fixe & néceſſaire. Le rapport de l'être infini à l'eſpéce d'être dont je viens de parler, étoit donc réel dans la connoiſſance de Dieu, avant qu'aucun être ſenſible fut créé, puiſque la ſubſtance divine eſt éternellement imitable de cette maniére.

S. Thomas enſeigne de plus que les idées des différentes natures en Dieu même, ne ſont que des rapports. Cela eſt clair par ces paroles : *En tant que Dieu connoit ſon eſſence comme imitable par telle créature, il la connoit* [ſa propre eſſence] *comme la raiſon & l'idée de cette choſe* ; c'eſt-à-dire, ſous un rapport d'imitabilité.

Les idées de toutes les choſes ne ſont donc en Dieu même que les rapports de ſa ſouveraine perfection, avec les différentes maniéres dont l'activité ſuprême peut imiter la ſouveraine perfection.

Ainſi nos idées telles que je les définis d'après l'expérience, ſont très-conformes aux idées de Dieu même. En Dieu & en nous ſont des rapports. En Dieu & en nous la ſubſtance divine eſt le terme fondamental & invariable. Mais en Dieu la ſubſtance divine eſt parfaitement connue de lui-même; en nous elle n'eſt ſentie que préſente & exiſtente, elle n'eſt point vue. En Dieu le ſecond terme du rapport dont les idées ſont formées, eſt la maniére dont la ſubſtance divine ſe ſent imitable par chaque eſpèce d'être. En nous, le ſecond terme eſt la maniére dont nous la voyons imitée. En Dieu, la perception de l'eſſence divine, & des diverſes maniéres dont elle eſt imitable, ne ſont qu'une ſeule & même perception; c'eſt la doctrine de S. Thomas & de tous les Peres. En nous, la perception de notre propre exiſtence, & celle de l'exiſtence divine, ne ſont qu'une ſeule & même perception. Mais nous comparons la cauſe ſouveraine à autant de nos perceptions diverſes, que nous avons d'idées différentes.

La ſubſtance divine n'eſt point vue par nos ames ; les Peres en conviennent. Mais elle eſt ſentie préſente, comme ils le veulent encore. Sans être vue, elle eſt néanmoins la lumiére qui éclaire les eſprits ; le rayon de la lumiére corporelle qui fait voir, & qui n'eſt point vu, en eſt une eſpèce d'emblême ; & c'eſt dans un ſens très-vrai que l'on peut dire que nous voyons toutes les vérités dans la raiſon éternelle, dans la ſageſſe infiniment ſimple, & infiniment *multiforme*. Ainſi tout ce que diſent pluſieurs Peres de nos communications naturelles avec la vérité ſuprême eſt très-exact dans le ſentiment que je ſoutiens. Ce que d'autres Peres diſent encore des caractères de la vérité imprimés ſur nos ames, n'eſt même exact, je l'oſe dire, que dans mon ſentiment. Le principal trait de ces caractères eſt le ſentiment de la préſence & de l'exiſtence divine ; les autres traits ſont le ſentiment de notre individualité identique, notre amour pour le bien-être, l'eſtime de notre nature & de nos perfections naturelles. Les caractères d'une autre eſpèce, tels que ceux que M. Bouiller nous a donnés pour le fond de nos idées, ne ſont que numériques, que particuliers, ne peuvent avoir d'univerſalité, ne peuvent être

marqués au coin de l'infini, de l'immenſité, de la néceſſité, & ne peuvent avoir conſéquemment ces propriétés ſublimes que nous reconnoiſſons dans nos idées. D'ailleurs quels caractères limités & numériques peuvent repréſenter l'eſſence divine ?

Il eſt donc prouvé que les Peres n'ont pas cru que la connoiſſance de l'eſſence divine fût innée en nous ; qu'ils ont penſé que les attributs divins n'étoient pas vus en Dieu ; qu'à plus forte raiſon ils n'ont pu juger que nous voyons en Dieu les eſſences des choſes créées ; que la définition des idées, telle que je l'ai tirée de notre ſens intime, eſt exactement conforme à la doctrine des Peres, & qu'elle ſert à fixer le ſens des expreſſions ſublimes que S. Auguſtin employe en tant d'endroits pour rendre le commerce naturel de notre ame avec Dieu ; & ces caractères de vérité que d'autres Peres veulent que Dieu ait imprimés à notre ame. Je crois la conformité de mon ſentiment avec la Philoſophie des Peres ſi frappante, que je prévois non-ſeulement ſans le craindre, mais même avec conſolation, qu'on croira que j'ai pris immédiatement des Peres la doctrine que je ſoutiens avoir déduite de mon Sens intime.

On ſera ſurtout frappé du long paſ-

ſage que j'ai tiré de S. Auguſtin, où ce Pere fixe la nature de l'ame d'après le témoignage du ſens intime ; & je ſerai flaté, bien loin d'en être offenſé, ſi l'on ſe perſuade que j'ai puiſé le ton de ma Philoſophie dans les ouvrages (ſi lumineux & ſi peu lus) de ce grand Philoſophe. Je n'en ſerai que plus pleinement juſtifié à vos yeux, Monſeigneur, des accuſations que le P. Roche à formées contre moi. Il a revendiqué pour ſon ſyſtême l'autorité de S. Auguſtin. Le procès eſt inſtruit. Jugez, Monſeigneur ; & faites-moi la grace de regarder ce Mémoire que j'ai l'honneur de préſenter à V.E. comme un témoignage de mon dévouement & de mon profond reſpect.

TEXTES DES PERES.

(*a*) *Aug. lib.* 10. *de Trin. c.* 10. *ex.* 11. Quoniam de mentis naturâ agitur, removeamus à conſideratione noſtrâ omnes naturas quæ capiuntur extrinſecùs per ſenſus corporis; & ea quæ poſuimus mentes noſtras de ſe ipſis noſſe, certaſque eſſe diligentiùs attendamus. Utrùm enim aëris ſit vis vivendi, reminiſcendi, intelligendi, volendi, cogitandi, ſciendi, judicandi, an ignis, an cerebri, an ſanguinis, an atomorum, an præter uſitata quatuor elementa quinti neſcio cujus corporis, an ipſius noſtri corporis compago, vel temperamentum hæc efficere valeat dubitaverunt homines. Et alius hoc, alius aliud affirmare conatus eſt. Vivere ſe tamen & intelligere, & meminiſſe & velle, & cogitare, & ſcire, & judicare quis dubitet? Quandoquidem etiamſi dubitat, vivit... ſi dubitat, undè dubitet meminit; ſi dubitat, dubitare ſe intelligit; ſi dubitat, certus eſſe vult; ſi dubitat, cogitat; ſi dubitat, ſcit ſe neſcire; ſi dubitat judicat non ſe temerè conſentire opportere. Quiſquis igitur aliundè dubitat, de iis omnibus dubitare non debet, quæ, ſi non eſſent, de ullâ re dubitare non poſſet. Hæc omnia qui vel corpus, vel compoſitionem, vel temperationem corporis mentem eſſe putant, in ſubjecto eſſe volunt videri; ut ſubſtantia ſit aër, vel ignis, ſive aliquod aliud corpus quod mentem putant; intelligentia, verò ita inſit huic corpori, ſicut qualitas

ejus, ut illud ſubjectum ſit, hæc in ſubjecto.... Qui omnes non advertunt mentem noſſe ſe etiam, cùm quærit ſe, ſicut jam oſtendimus. Nullo modo autem dicitur ſciri aliqua res, dum ejus ignoratur ſubſtantia. Quapropter, cùm ſe mens novit, ſubſtantiam ſuam novit; & cùm de ſe certa eſt de ſubſtantiâ ſuâ certa eſt. Certa eſt autem de ſe, ſicut convincunt ea quæ ſupra dicta ſunt; nec omninò certa eſt utrùm aër, an ignis ſit, an aliquod corpus, vel aliquid corporis. Non eſt igitur aliquid eorum. Totumque illud quod jubetur ut noverit, ad hoc pertinet, ut certa ſit ſe non eſſe aliquid eorum de quibus incerta eſt; idque ſolùm eſſe ſe certa ſit, quod ſolùm eſſe ſe certa eſt.

(*b*) *Sanctus Hilarius*, *de Trinit. lib.* 4. Non concipiunt imperfecta perfectum, nec quod ex alio ſubſiſtit abſolutè vel autoris ſui poteſt intelligentiam obtinere, vel propriam. Se quidem tantùm in eo quod eſt ſentiens. Cæterùm ultra ſenſum ſuum, quàm ſibi conſtituta ſit natura non tendens.

(*c*) *Clemens Alexandrinus*. Omnibus ſimpliciter hominibus.... inſtillatus eſt quidam divinus influxus, quâ de cauſâ, vel inviti quidem fatentur unum eſſe Deum ab interitu alienum & ingenitum.

(*d*) *Tertull. lib.* 1. *contra Marci. c.* 10. Animæ à principio conſcientia Dei dos eſt.

(*e*) *Aug. lib. de Trin.* 1. Ita pulcherrimus Deus eſt confitendus, ut neque intrà ſententiam ſit intelligendi, neque extrà intelligentiam ſentiendi.

(*f*) *Cyrill. Hier. in Cathec. c.* 60. Non quid ſit Deus exponimus.... Quam ignoran-

tiam cognoſcentes, magnam de Deo cognitionem profitemur.

(*g*) *Hil. in Pſ.* 129. Humanæ infirmitatis religioſa confeſſio eſt, ex Deo hoc ſolùm noſſe quòd Deus eſt.

(*h*) *Chryſoſt. in Pſ.* 143. Conſidera quot & quanta facta ſunt, ut diſceremus non quæ ſit Dei ſubſtantia, ſed quòd ſit Deus. Eum quidem eſſe ſcio.... quidnam autem ſit Dei ſubſtantia non novi.

(*i*) *Cyrill. Alex. Dial.* 4. Subſiſtere quidem, & eſſe Deum credimus. Quid autem ſit abſurdum ut inquirere, quod capi nequit.

(*l*) *Aug. in Pſ.* 74. Deus ubique ſecretus eſt, ubique publicus quem nulli licet, ut eſt, cognoſcere, & quem nemo poteſt ignorare.

(*m*) *S. Bernard. in Cant.* Nihil eo preſentius, & nihil incomprehenſibilius.

(*n*) *Iſidor Peluſ. Epiſt.* 232. Oportet non quid ſit (Deus) inquirere, ſed quôd ſit affirmare.

(*o*) *Joannes Damaſc. Orthodox. fid. lib.* 1. *c.* 4. Deum eſſe dilucidum eſt, quod autem eſt ſecundùm ſubſtantiam & naturam... ignotum.

(*p*) *Greg. mag. in lib.* 1. *Reg.* Quidquid de omnipotenti Deo humana mens poteſt cogitare, Deus non eſt.

Greg. mag. in lib. 1. *Reg. lib.* 4. *c.* 5. Humana mens dum cogitando cuncta tranſcendit, ad quamdam lucem pervenit quæ Deus non eſt, ſed quam inhabitat Deus.

(*q*) *Moral.* 4. *c.* 26. Mens enim in contemplationis ſublimitate ſuſpenditur; quidquid perfectè conſpicere prævalet Deus non eſt.

(*r*) Quia nec omninò cernitur, nec omninò rurſum non cernitur, rectè dictum eſt quia à longè Deus videtur.

(*ſ*) *Mor. lib.* 5. *c.* 25. Deus ubique præſens, ubique inviſibilis per inhiantem mentem ſine aſpectu cernitur, ſine voce auditur.

(*t*) *Baſil. contra Eun. lib.* 1. Quod putat (Eunomius) ipſius Dei omnium veram ſe adinveniſſe ſubſtantiam, intolerabilis eſt ſuperbiæ ac tumoris. Ferè enim & ipſum qui dixit ſuper aſtra cœli ponam ſedem meam jactantiâ ſuperat. Nos verò exquiramus quâ ratione ſubſtantiam Dei ſe comprehendiſſe prædicet. An ex communi conceptione? Sed hæc Deum eſſe, non quid ſit nobis ſuggerit.

Nihil inquit (Eunomius) ſubſtantiæ Dei, neque ut forma, neque ut magnitudo, neque ut quantitas inhærere poteſt. Quoniam ab omni compoſitione liberum eſſe Deum neceſſe eſt. Ad hunc uſque locum æquus eſt Eunomius.

(*u*) Quî ridiculum non eſt, ſi quis procreandi vim ipſam eſſe dicat eſſentiam, aut providentiam rurſùs eſſentiam, idemque præſcientiam, ac denique efficientiam, omnem eſſe eſſentiam ſtatuat. Quòd ſi omnia iſta ad unum ſignificatum pertinent, neceſſe eſt ut idem inter ſe valeant nomina, ut in polyonimis evenit, cùm Simonem & Petrum & Cepham eundem hominem dicimus.

(*x*) Nonne cum de Deo audiamus quod in ſapientiâ omnia fecit conditricem tunc ejus artem docemur? Cùm autem quòd aperit manum ejus, & implet omne animal be-

nedictione providentiam, ejus quâ per omnia tranſit? Cùm verò quod poſuit tenebras latibulum ſuum, inviſibilis opus naturæ admonemur? Cùm rurſùs perſonâ ipſius dicitur, ego ſum & alteratus non ſum, identitatem æternam incommutabilemque divinæ ſubſtantiæ diſcimus? Quomodò igitur non fuerit manifeſtæ inſaniæ, ſi dicas proprium unicuique nomini ſignificatum non ſubeſſe?

(γ) Si cuncta putarem noſtrâ cogitatione comprehendi, vererer forte ignorantiam confiteri. Sed quoniam infinita, non ex iis ſolùm quæ in futuro ſæculo præparata ſunt, nec eorum quæ in cœlis ſunt abdita eſſe, verùm etiam quæ corpori noſtro inſunt, non eſſe veram, ac abſque contradictione comprehenſionem, háud ſum neſcius.... cur mirum ſit abſque rubore ignorantiam confiteamur?

(ζ) Natura Dei, ut in ſe ipſa eſt, nullis nominibus quæcumque excogitare poſſunt exponitur; ſed, ut nos arbitramur, ignota & abſcondita manet.

(&) *Homil.* 15. (Docet) dici non poſſe quantus ſit Deus, ſed ſolùm quantùm à nobis comprehendi poteſt.

(*aa*) *Greg. Niſſe. contra Eun. libro* 12. Non ita ut cum notionibus iſtis ſubjectum (Deum) diſcendamus pariter, ſed ita ut illud quodcumque tandem eſt, unum eſſe credentes, iis omnibus notitiis quod intelligitur affine eſſe putemus. Non enim pugnant invicem nomina quemadmodum vita & mors in uno intelligi non poſſunt; ſed ejuſmodi eſt ſingulorum, quæ de naturâ divinâ dicuntur vis & notio, ut & ſi ſignificato ſeparatum ſit, nullam tamen habeat

contrarietatem

contrarietatem adverſùs illud, quod ſimul cum eo nominatur. Quid enim incorporeum juſto adverſatur, quamvis notione non conveniant illa vocabula.

(*bb*) *De Beat. Or. 6.* O vos homines quibus ineſt aliqua cupiditas contemplandi id quod verè bonum eſt.... ne prolabamini ad deſperationem, quaſi non poſſitis intueri quod deſideratis! Nam quod à te capi & comprehendi poteſt, Dei contemplationis in te modus eſt.... Tuî enim fabricationi & conſtitutioni Deus naturæ ſuæ bonorum ſimulachra, ſimilitudinesque, & quaſi incitamenta impreſſit & informavit, velut ceram quamdam ſculptili figurâ præformans & figurans.

(*cc*) *Greg. Niſſen. contra Eunomium, lib.* 12. Quis ita ſtupidus eſt, ut ignoret quidem naturam, quidquid tandem ſecundùm eſſentiam eſt, eſſe unam & uniformem; atque compoſitionis expertem, nec ullo modo in vanâ quâdam compoſitione ſpectari; humanam verò animam humi jacentem, & in terreno defoſſam corpore, quoniam non poteſt quod quæritur liquidò perſpicere, per multas notiones ad inexplicabilem naturam diversè ac multipliciter contendere, non unâ aliquâ cogitatione quod latet indagantem?

(*dd*) *Greg. Naz. in* 10. *Nat. Or. Paneg.* (Deus) eſt veluti pelagus quoddam eſſentiæ immenſum & interminatum, omnem tum temporis, tum naturæ cogitationem ſuperans, mente ſolâ adumbrabile & quidem perexiguè, & perobſcurè, non ex iis quæ in ipſo ſunt, ſed quæ circà ipſum.

(*ee*) *Oratione* 34. Corporis expers, in-

genitum, principio carens, immutabile, incorruptum, ac quæcumque alia de Deo, vel circa Deum esse dicuntur, substantiam ipsam neque declarare, neque complecti.

(*ff*) Quidam cùm appellationibus substantiam ipsam crassè dividi opinantes, indigna planè divinis rebus in animis suis sentiunt. Sciendum autem deinceps nobis est, qui veritatem cognoscimus, individuam & simplicem esse, & impartibilem Dei substantiam. Cæterùm ad salutis nostræ utilitatem, partitionem quoque propter appellationes subire videtur, & divisionis necessitati subjici.

(*gg*) *Hil. de Trin. lib.* 7. Qui (Deus) spiritus est ex disparibus formabilis non est. Solum est, & quod est unum est. Quod spiritus est, & lux, & virtus, & vita sit, & quod vita est, & virtus & spiritus sit.

(*hh*) *Maximus Martyr, apud Eutemium in Panopliâ.* In Deo ens, bonus, deus, opifex, supersubstantialis, infinitus, immortalis, & ejusmodi alia, non dicuntur substantivæ differentiæ, ne compositum ex iis illum esse profiteamur. Verùm appellationes esse dicuntur, quæ circà ipsum considerantur, sed nihil exprimunt eorum quæ ad ejus substantiam ac naturam pertinent. Quænam enim naturæ divinæ convenientia significant, non tamen ipsam naturam demonstrant. Quod proprium est quæ substantivæ ac rei constituentes sunt.

(*ii*) *Joan. Damasc. Orthod. Fid. lib.* 1. *c.* 4. Quæcumque autem per Theologiam affirmativam de Deo dicimus, non naturam ejus, sed ea quæ circà sunt naturam insinuant. Nam & si bonum, si justum, si sa-

piens, ſi quodvis aliud dixeris, non naturam Dei, ſed quæ circa naturam.

(*ll, Aug. Serm.* 341. c. 8. In Deo omne quod dicitur id ipſum eſt. Neque enim in Deo aliud poteſtas, & aliud prudentia, & aliud fortitudo, & aliud juſtitia.... Quidquid horum de Deo dicis, neque aliud & aliud intelligitur, & nihil digne dicitur: quia hæc animarum ſunt, quas ſua lux perfundit quodammodo, & pro ſuis quantitatibus afficit. Quomodo cum oritur corporibus iux iſta viſibilis, & afficiuntur, unus eſt corporibus omnibus color, qui potius dicendus nullus color. Cum autem illas lux illuſtraverit corpora, quamvis ipſa unius modi ſit, pro diverſis tamen corporum qualitatibus diverſos eroſe adſciſcit. Ergo animarum ſunt iſtæ affectiones quæ bene ſunt affectæ ab illa luce quæ non afficitur, & formæ ac ideæ quæ non formantur.

(*nn, Tract. xx. in Joan.* Aliud eſt eſſe hominis, aliud poſſe; ſues. Si enim hoc eſſet eſſe ipſius quod eſt poſſe ipſius, cum vellet, poſſet. Deus autem cui non eſt alia ſubſtantia ut ſit, & alia poteſtas ut poſſit, ſed conſubſtantiale illi eſt, quidquid ejus eſt, & quidquid eſt, quia Deus eſt, non alio modo eſt, & alio poteſt, ſed eſſe & poſſe ſimul habet.

(*oo*, Ideo non eſt iſta ſubſtantia veriſſimè ſimplex, cui non hoc eſt eſſe quod poſſe. Poteſt enim eſſe, nec poſſe. At illa divina non poteſt, quia id quod habet eſt. Ac per hoc non ſic habet ſcientiam, ut aliud ſit illa ſcientia quâ ſcit, aliud eſſentia quâ eſt; ſed utrumque unum eſt. Nec utrumque dicendum eſt, quod ſapientiæ unum eſt.

(*oo*) *Confeſſ. c.* 11. Sicut noſti in principio cœlum & terram ſine varietate notitiæ; ita feciſti in principio cœlum & terram ſine diſtinctione actionis tuæ.

(*pp*) *Sanctus Fulgentius, ad hæc verba ſancti Auguſtini*: Sic eſt utique Deus, ut ipſe ſit divinitas ſua, ſic eſt magnus, ut ſit magnitudo ſua; *ſic loquitur.* Claret ex iis B. Auguſtini verbis, hoc eſſe catholicæ veritatis, ut cùm in Deo divinitatem, magnitudinem, bonitatem, virtutem, & quælibet alia.... nominamus, non iſtis diverſis nominibus quædam diverſa, ſicut in homine qui ſubjacet qualitati, ſed unum illud quod eſt eſſentia, vel natura, certiſſimè noverimus. Inde eſt enim quod ipſe B. Auguſtinus dicit (Deum) intelligendum ſine qualitate bonum.

Leo mag. Epiſt. 93. *c.* 5. (Deus) dequo quidquid dignè ſentitur, utcumque ſentitur, non qualitas eſt, ſed eſſentia.

(*qq*) *Bernardus contra Gilbertum Doretanum, libro* 5. Deus non partibus conſtat, ut corpus, non affectibus diſtat, ut animus, non formis ſubſtat, ut omne quod factum eſt; ſed neque formæ, ut iſtis viſum eſt.... Tam ſimplex Deus, quàm unus eſt, eſt autem unus, & quomodò nihil aliud, ſi dici poſſet, uniſſimus.

(*rr*) In mente divinâ ſunt propriæ rationes omnium rerum, unde dicit S. Aug. lib. 83. *Queſtionum*: Quod ſingula propriis rationibus à Deo creata ſunt.... Hoc autem quomodò divinæ ſimplicitati non repugnet... Non eſt contra ſimplicitatem Dei quòd multa intelligat, ſed contra ſimplicitatem ejus eſſet, ſi per plures ſpecies ejus intellectus formaretur.

(*ss*) 1. *Part. ſanctus Thom. q.* 15. *Art.* 2. Plures ideæ ſunt in ipſo ut intellectæ ab ipſo. Quod hoc modo poteſt videri. Ipſe enim eſſentiam ſuam perfectè cognoſcit. Unde cognoſcit eam ſecundùm omnem modum quo cognoſcibilis eſt. Poteſt autem cognoſci non ſolùm ſecundùm quod in ſe eſt, ſed ſecundùm quod eſt participabilis, ſecundùm aliquem modum ſimilitudinis à creaturis. Unaquæque autem habet propriam ſpeciem ſecundùm quòd aliquo modo participat divinæ eſſentiæ ſimilitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoſcit ſuam eſſentiam, ut ſic imitabilem à tali creaturâ, cognoſcit eam, ut propriam rationem & idæam hujus creaturæ. Et ſic patet quòd Deus intelligit plures rationes proprias plurium rationum, quæ ſunt plures ideæ.

Fin du premier Volume.

TABLE

Du premier Volume.

INTRODUCTION, page 1

PREMIERE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER. *De la valeur du Témoignage du Sens Intime, en quel cas il équivaut à l'Evidence : le Sens intime de la Liberté eſt dans ce cas.* 65

CHAP. II. *Des termes & des motifs de notre amour pour le bien-être.* 108

CHAP. III. *Objections frivoles des Matérialiſtes.* 157

CHAP. IV. *Acte de foi profane des Matérialiſtes ſur la nature de notre activité.* 207

CHAP. V. *Objections des Fataliſtes, non Matérialiſtes, contre la Liberté.* 210

CHAP. VI *Idées ſinguliéres ſur la Religion, Actes de foi profane du Pſycologiſte.* 240

Mémoire détaché adreſſé à ſon Eminence Monſ. le Cardinal DES LANCES. 307

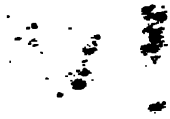
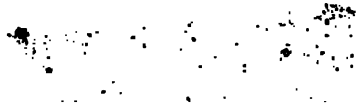
ARTICLE I. *Examen de la doctrine du P. Roche ſur la nature de l'ame.* 314

ART. II. *Nos idées ne ſont point innées, on ne les voit point en Dieu, comme le P. Roche le ſoutient.* 355

TABLE.

ART. III. *Défenſe de la conſcience d'identité perpétuelle de notre ame, & de la nature des idées qui en découlent, contre les attaques du P. Roche.* 392

ART. IV. *Conformité de la Philoſophie des Peres avec le Témoignage du Sens intime, ſur la nature de l'ame & de ſes idées.* 441

Textes des Peres. 476

Fin de la Table.